This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 287 194

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Jan. , 1897.
Accessions No. 64506. Class No.

Der

# Protagoras des Plato

zur

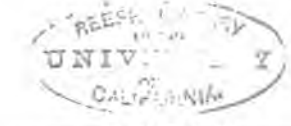
## Einführung in das Verständnis

der ersten platonischen Dialoge

erklärt

von

**Dr. Adolf Westermayer,**
Gymnasialprofessor in Nürnberg.



**Erlangen.**
Verlag von Andreas Deichert.
1882.

B382
W4

64506

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Herrn Oberstudienrat

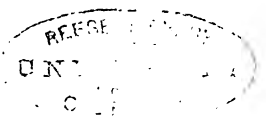
# Dr. Heinrich Wilhelm Heerwagen

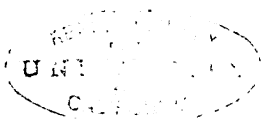
zur Feier

seines fünfundzwanzigjährigen Rektoratsjubiläums

in dankbarer Verehrung

gewidmet.





Nachdem mein Versuch, durch eine Erklärung des platonischen Lysis (Erlangen, 1875) jüngeren Lesern eine Anleitung zu förderlichem und genußreichem Privatstudium des Plato zu geben, in seiner Durchführung den Beifall hervorragender Kritiker gefunden hat, wende ich mich nunmehr mit derselben Absicht an denselben Leserkreis mit einer Bearbeitung des Protagoras. Die Wahl dieses Dialoges zu dem Zwecke, anfangende Leser des Philosophen in das Verständnis seiner Werke einzuführen, bedarf keiner Rechtfertigung. Ist ja doch diese Schrift „die leichteste und anmutigste Einleitung in die platonische Anschauungsweise“ und noch mehr: nicht bloß um ihrer künstlerischen Vollendung willen wert allgemein gelesen zu werden, sondern auch in sittlicher Beziehung ein wahres Kleinod der Literatur. Denn von ihr gilt, was Thackeray in einer Rede von den englischen Humoristen sagt: „Unsere humoristischen Schriftsteller haben zu unserem harmlosen Vergnügen beigetragen; sie haben unsere Verachtung gegen Falschheit und Anmaßung, unseren berechtigten Haß gegen die Heuchelei, unsere Erkenntnis der Wahrheit, unsere Liebe zur Ehrbarkeit, unsere Lebens- und Weltkenntnis vermehrt; aber ich glaube auch, daß die Menschen, nachdem sie in Addison, Steele, Goldsmith, Fielding, Hood und Dickens gelesen haben, glücklicher, besser, wohlwollender gegen ihren Nächsten, nachsichtiger, mitleidiger, liebevoller geworden sind.“ Auch Sokrates ist mitten im Altertum einer jener gottvollen Humoristen, die frei denkend zur Erkennt-

nis des im Ganzen wie in ihrem eigenen Selbst herrschenden Widerspruchs zwischen der Idee und der Wirklichkeit der Dinge durchgedrungen ihrer tief empfundenen Sehnsucht die Einheit des Göttlichen und Menschlichen wiederherzustellen im Gewande des Scherzes Ausdruck zu leihen vermögen. In keiner Schrift Platos ist diese edle Verbindung des Komischen mit dem Ernste, welche einen Grundzug des Charakters unseres Sokrates bildet, plastischer dargestellt als im Protagoras — ein Grund, das Studium dieses Dialoges auch als ein Mittel moralischer Förderung zu empfehlen. Möchte es dem Verfasser dieser Erläuterungen gelungen sein dazu beizutragen, daß diese Schrift von vielen gesucht und richtig gewürdigt werde!

# Protagoras.

Personen des Vorgesprächs. (Kap. 1.)

Sokrates.
Ein ungenannter Freund desselben.

Ort: Ein öffentlicher Platz in Athen.

---

Personen des von Sokrates erzählten Hauptgesprächs. (Kap. 2—40.)

Sokrates.
Protagoras aus Abdera
Prodikus von Keos } Sophisten.
Hippias aus Elis
Kallias, der Wirt der Sophisten.
Kritias.
Alcibiades.
Hippokrates, ein athenischer Jüngling.
Der Portier im Hause des Kallias.
Zahlreiche Verehrer der Sophisten, Athener und Fremde.

Ort der Handlung: Athen — anfänglich das Haus des Sokrates, sodann das des Kallias.
Angenommene Zeit der Handlung: das Jahr 432 v. Chr. G.

---

## Das Vorgespräch.

(1.) Der ungenannte Freund. Ei, Sokrates! wo kommst du her? nicht augenscheinlich von einem Jagdzug auf des Alcibiades Jugendreiz? — und allerdings ich sah ihn erst vorgestern noch: da schien mir freilich, als sei er immer noch ein schöner Mann, doch — unter uns gesagt, mein lieber Sokrates, — ein Mann und schon ein bißchen bärtig.

Sokrates. Nun was verschlägt das? Bist du nicht ein Verehrer des Homer, der singt: „die holdeste sei des Flaumbarts Blüte", in der jetzt eben Alcibiades steht?

Fr. Nun gut — wie steht es jetzt? kommst du von ihm? und sage: wie steht der junge Mann zu dir?

S. Gut, schien mir, und gerade heute nicht am wenigsten; denn er hat warm für mich gesprochen als mein Beistand und wirklich komme ich denn eben von ihm her. Allein ich will dir etwas Rätselhaftes sagen: trotzdem er da war, habe ich doch nicht auf ihn geachtet und häufig ihn vergessen.

Fr. Was kann doch also Wichtiges mit dir und ihm geschehen sein? Denn sicher bist du wenigstens in hiesiger Stadt nicht einem Schöneren begegnet.

S. O einem, der sogar viel schöner ist.

Fr. Was sagst du? einem Hiesigen oder Fremden?

S. Ein Fremder ist es.

Fr. Woher gebürtig?

S. Von Abdera.

Fr. Und eine solche Schönheit deuchte dich der Fremde, daß er dir schöner vorkam als der Sohn des Kleinias?

S. Wie sollte nicht, mein Bester, die höhere Weisheit die höhere Schönheit scheinen?

Fr. So bist du ja, mein lieber Sokrates, aus der Gesellschaft eines Weisen hier bei uns?

S. Ja mehr, des größten Weisen — dächt' ich — in der Gegenwart, wenn als der größte bei dir gilt Protagoras.

Fr. Ha! wie? Protagoras ist hier?

S. Ei, seit vorgestern schon.

Fr. Und du kommst also eben aus seiner Gesellschaft?

S. Gewiß — von einer recht langen Unterhaltung.

Fr. Nun so erzähle uns doch das Gespräch, wenn dich nicht etwas hindert — heiß' nur den Burschen da Platz machen und setze dich hierher!

S. Recht gern, ja Dank will ich euch wissen, leiht ihr euer Ohr.

Fr. Und wir gewißlich dir, wenn du erzählst.

S. So gäbe es also doppelt Danken. Nun so höret.

---

Ein Vierfaches beabsichtigt Plato mit diesem kleinen Gespräche zwischen Sokrates und einem Unbekannten, der im Kreise mehrerer Freunde — vielleicht in einer Palästra — plötzlich des Philosophen ansichtig geworden denselben anredet.

Gesonnen den neuen Dialog in der diegematischen Form *) zu schreiben, die ihm bei seinem Vorhaben das ganze Treiben der Sophisten auch nach der äußeren Seite darzustellen die wirksamste Unterstützung versprach, erkannte der Schriftsteller es fürs erste als notwendig, eine Scene vorauszuschicken, durch welche die Anwendung dieser Form künstlerisch motiviert würde. Neben diesem formalen Zwecke gedachte er aber durch dieselbe auch materiell die eigentliche Handlung vorzubereiten und sofort ein gesteigertes Interesse zunächst für diejenige Person hervorzurufen, die neben Sokrates die Hauptperson seines Dramas werden sollte. Weil nun zur Erreichung eines solchen Zweckes nichts förderlicher ist als die Aufstellung eines Gegensatzes, erscheint entsprechend wirklichen Verhältnissen und der persönlichen Neigung des Meisters zunächst Alcibiades, das Urbild leiblicher Schönheit, als der Mittelpunkt sokratischen Begehrens. Der Humor des Weisen, der schlagfertig — ich möchte sagen: mit einem Bibelwort sein Recht zu begründen weiß, gesteht diese Liebe zu, die in dem eben erst neugestärkten Gefühl der Gegenseitigkeit und geistigen

*) Ueber die Vorteile dieser Form vergleiche im allgemeinen die Bemerkungen im „Lysis", p. 13—16 u. p. 113 ob.

Gemeinschaft ihre höhere Berechtigung und volle Befriedigung findet; aber nur, um den Fragenden durch das Geständnis einer zweiten heißeren Liebe, die ihn die erste heute fast vergessen läßt, in höchstes Staunen zu versetzen. Welch ein Zauberer muß dieser zweite sein, wenn er solche Macht über das Gemüt des Sokrates besitzt! Welche Schönheit muß ihn verklären, daß sie das Auge des Verehrers männlicher Reize von dem Allbewunderten abzuziehen vermag! Und nun enthüllt Sokrates in paradoxen Antworten seine verwunderliche Liebe zu einem Fremden und gar einem Abderiten, um endlich tief bei allem Scherz und das Ergebnis des Dialoges jetzt schon in der Quintessenz zusammenfassend als das Kennzeichen höchster Schönheit die Weisheit zu preisen und nach langer den Fragenden lustig peinigender Retardation den Zauberer in der Person des Protagoras zu entschleiern. Was ist natürlicher, als daß den Neugierigen, welchen die Nachricht von der Anwesenheit des Protagoras an sich schon elektrisiert, darnach verlangt Eingehendes von dem Gespräche zu hören, das Sokrates eben mit solcher Wirkung mit dem Manne gehabt hat, dessen Ruhm damals die ganze Stadt, ja die civilisierte Welt erfüllte? Plato läßt den Meister diesen Wunsch, der unwillkürlich auch der unsere geworden ist, gerne und sogar mit Dank erfüllen. Mit dieser Wendung wird für die dritte Aufgabe, die sich der Schriftsteller in dieser Skizze gestellt hat, auch hier schon so weit als möglich das Charakterbild des Sokrates zur Darstellung zu bringen, ein weiterer wesentlicher Beitrag gewonnen. Wir haben bereits seine Schwärmerei für leibliche Schönheit beobachtet, zugleich aber in vollem Ernste — wenn auch in der ihm eigentümlichen ironischen Fassung — ihn das Lob der Weisheit als der höchsten Schönheit verkünden hören; wir haben die Schlagfertigkeit seiner Rede und die Kunst des spannenden neckenden Plänkelns bewundert: nunmehr stellt er die Wiederholung eines langen Gespräches, eine große geistige Leistung, in Aussicht und thut dies dem Hörer gegenüber mit einer Äußerung des Dankes. Denn ihm ist es nicht eine Arbeit, sondern eine Lust, ja Wohlthat, das auf dem Gebiete des Geistes, dem höchsten, das es für ihn gibt, mit anderen Gefundene weiter mitzuteilen, den Hörern zu an-

regender Belehrung, ihm selbst ein Mittel, um seinem apostolischen Berufe nachzukommen und zugleich durch die Mitteilung sich in erhöhtem Maße der Sache zu bemächtigen.

Indem aber die Erzählung so in jeder Beziehung sich an den historischen Charakter des Sokrates und zwar unter wahrscheinlichen äußeren Verhältnissen anschloß, gewann der Schriftsteller den weiteren, freilich in den Augen derer, die nach dem Ruhm der Originalität gelüstet, zweifelhaften Vorteil, daß seine eigene Erfindungsgabe zurückzutreten und die Erzählung wirklich nur die Reproduktion wirklicher Vorfälle und eines historischen Gespräches zu sein schien. Aber was andern ein Verlust dünkt, war in den Augen Platos ein Gewinn: er hatte ja nur das eine Ziel im Auge, in selbstloser Hingabe das Bild seines Lehrers zu verewigen.

## Das von Sokrates erzählte Gespräch.

### Erster Teil.

#### Das erste Vorspiel.

(2.) Es war in letztverwichener Nacht, noch früher Morgen — da schlug Hippokrates, der Sohn Apollodor's und Phason's Bruder, mit aller Macht zu wiederholten Malen mit seinem Stock an meine Thüre; und als ihm endlich jemand öffnete, stürmt' hastig er geradeswegs herein und rief mit lauter Stimme: He, Sokrates! wachst oder schläfst du? Und ich — denn ich erkannte seine Stimme — sagte: das ist Hippokrates; du bringst doch nicht was Neues? Nur gutes, tröstete er. Das wäre schön, entgegnete ich; allein was gibt's? weswegen kommst du so in aller Früh? Protagoras ist hier angekommen, versetzte er jetzt neben mir. Seit ehegestern, sagte ich; hast du erst eben jetzt davon gehört? Beim Himmel ja! rief er; erst gestern abend. Und dabei setzte er sich mir zu Füßen, nachdem er nach dem Bettgestell getastet, und fuhr darauf fort: Ja gestern abend, als ich ganz spät von Önoë zurückgekommen war. Weißt du, mein Bursche, der Satyros, war mir davongelaufen; schon auf dem Wege dir zu sagen, daß ich ihm nachzusetzen denke, hatt' ich es über etwas anderem vergessen; als ich nun heim gekommen war und wir gegessen hatten und eben uns niederlegen wollten, da sagt mir mein Bruder: Protagoras sei hier. Nun schickte ich mich wohl noch an sofort zu dir zu gehen: dann aber schien es mir doch schon zu späte Nacht zu sein; sobald bei meiner Müdigkeit mich aber der Schlaf aus seinen Armen ließ, erhob ich mich sofort und machte mich wieder auf den Weg hierher. Mit seiner männlich ungestümen Art bekannt fragt' ich: Was macht das dir? es hat doch nicht Protagoras dir etwas zu leid gethan? Und er erwiderte mit Lachen: Ja beim Himmel, Sokrates! daß er

allein der Weise ist und mich nicht dazu macht. Nun lieber Gott, versetzte ich, um Geld und gute Worte macht er auch dich dazu. O Zeus und alle Götter! rief er; wenn es nur daran läge! ich wollte mein Geld nicht sparen noch das von meinen Freunden. Doch eben darum bin ich jetzt zu dir gekommen, daß du mein Fürsprech bei ihm wirst. Denn ich bin noch zu jung und habe dazu den Protagoras noch nie auch nur gesehen oder ein Wort von ihm gehört; ich war ja noch ein Kind, als er das letzte Mal hierher gekommen ist. Indessen alle Welt lobt ihn, mein lieber Sokrates, und preist ihn als den größten Redner — doch laß uns zu ihm gehen, damit wir ihn zu Hause treffen; er ist, soviel ich höre, bei Kallias, dem Sohn des Hipponikus, eingekehrt — komm', laß uns gehen! Und ich versetzte: Noch nicht, mein Bester; denn es ist noch früh — laß lieber hierheraus uns treten in den Hof und auf- und abspazierend hier warten, bis es Tag geworden ist; dann laß uns gehen. Auch weilt Protagoras ja meist zu Hause; darum sei ruhig: wir werden ihn wahrscheinlichst zu Hause treffen.

(3.) Nun standen wir auf und gingen in den Hof getreten hier herum; und ich gesonnen die Stärke des Entschlusses bei Hippokrates zu prüfen forschte ihn aus und fragte: Sag' mir, Hippokrates! begann ich; du willst jetzt zu Protagoras gehen, entschlossen diesem Geld zum Lohne für dich zu zahlen — was, denkst du, ist der Mann, zu dem du kommen wirst, und was erwartest du zu werden? Nimm an zum Beispiel, du wolltest zu deinem Namensvetter, dem Hippokrates von Kos von dem Geschlechte der Asklepiaden, gehen und diesem Geld für dich zum Lohne bezahlen und es fragte dich jemand: Sag' mir, Hippokrates! du willst dem Hippokrates einen Lohn bezahlen; was, denkst du, ist er denn? — sag': was gäbest du zur Antwort? Ich würde sagen, erwiderte er: ein Arzt. Und was erwartest du dabei zu werden? Ein Arzt, versetzte er. Und wenn du weiter zu Polyklet von Argos oder Phidias von Athen zu gehen und diesen beiden Lohn für dich zu zahlen gedächtest und dich jemand fragte: Was, denkst du, sind die beiden, Polyklet und Phidias, daß du im Sinn hast ihnen dieses Geld zu zahlen? — was gäbest du zur Ant-

wort? Ich würde sagen: Bildhauer sind sie. Und was erwartest du selbst zu werden? Natürlich ein Bildhauer. Gut, sagte ich. Nun aber wollen wir beide, ich und du, jetzt zu Protagoras gehen und dort uns willig zeigen ihm Geld zum Lohn für dich zu zahlen: unser Geld, wenn es genügt und wir mit dieser Summe ihn gewinnen, sonst auch bereit das unserer Freunde dazu aufzuopfern. Wenn nun an uns bei diesem großen Eifer einer die Frage stellte: Sagt mir, Sokrates und Hippokrates! was, denkt ihr, ist Protagoras, daß ihr im Sinne habt ihm Geld zu zahlen? — was würden wir ihm antworten? Welche andere Bezeichnung hören wir für Protagoras in der Art, wie „Bildhauer" für Phidias und „Dichter" für Homer? Was hören wir dergleichen für Protagoras? Ei nun, „Sophist" nennt man ihn, lieber Sokrates, versetzte er. So, denkst du, ist es ein Sophist, zu dem wir gehen, gewillt ihm unser Geld zu zahlen. Gewiß. Wenn nun auch diese Frage noch einer an dich richtete: und was erwartest denn du selbst zu werden, daß du zu Protagoras gehst? — — Und er von Röte übergossen — bereits brach nämlich ein Schimmer des Tages durch, so daß er deutlich zu sehen war — antwortete: Ist's ähnlich wie bei den vorhingenannten Fällen, natürlich ein Sophist. O Himmel! rief ich, und du wolltest dich nicht schämen dich vor den Griechen als ein Sophist zu zeigen? Ach freilich ja, mein guter Sokrates, wenn meine wahre Meinung ich sagen soll. Du denkst wohl also, mein Hippokrates, es werde dein Unterricht bei dem Protagoras nicht dieser Art sein, sondern so, wie es der Unterricht beim Sprach-, Musik-, Turnlehrer war? Denn alle diese Schulen hast du nicht zum Zweck kunstmäßigen Betriebes durchgemacht, um zünftig dies Gewerb zu üben, sondern nur der allgemeinen Bildung wegen, wie es für einen Laien und Freigeborenen sich schickt. Ei ganz gewiß, rief er, von der Art scheint mir eher der Unterricht des Protagoras zu sein.

(4.) Hast du nun Klarheit über das, was du jetzt thun willst, oder ist's dir dunkel? fragt' ich weiter. Klarheit — worüber? Daß du deine Seele der Pflege eines Mannes übergeben willst, der, wie du sagst, Sophist ist — was ist denn aber ein Sophist? ei ich wäre neugierig, ob du es weißt. Nun

aber weißt du ohne dieses Wissen nicht einmal, wem deine Seele du anvertraust, ob einem guten oder schlimmen Dinge. Ich denke es zu wissen, versetzte er. So sage denn: was ist nach deiner Meinung ein Sophist? Ich denke, antwortete er: ein solcher ist, wie schon das Wort besagt, wer auf die Wissenschaft sich versteht. Je nun, entgegnete ich, so kann man auch von Malern und von Baumeistern sagen, es seien das die Leute, die sich auf die Wissenschaft verstehen; doch wenn uns einer fragte: worauf das Wissen sich bezieht, auf das die Maler sich verstehen, so gäben wir ihm — denk' ich — den Bescheid: auf das die Fertigung von Bildern Betreffende, und ähnlichen in allen andern Fällen. Wenn aber einer die Frage stellte: worauf bezieht sich aber jene Wissenschaft, auf die sich der Sophist versteht? — was würden wir ihm wohl entgegnen? Auf welche Thätigkeit versteht er sich? Was würden wir von ihm sagen, lieber Sokrates, als daß er sich darauf versteht, zum Reden tüchtig zu machen? Wir sprächen vielleicht damit die Wahrheit, versetzte ich, doch nicht erschöpfend; denn unsere Antwort bedarf noch einer Frage, worüber zu reden der Sophist tüchtig macht. So macht zum Beispiel der Lehrer des Zitherspiels gewiß doch tüchtig von der Kunst zu reden, in der er praktisch tüchtig macht, vom Zitherspiele nämlich — nicht wahr? Ja. Gut denn, was ist es nun, worüber zu reden der Sophist tüchtig macht? nicht offenbar das Wissen, welches er besitzt? Natürlich. Worin besteht nun dieses Wissen, in welchem der Sophist für seine Person ein Meister ist und seine Schüler dazu macht? Mein lieber Gott! gestand er; jetzt kann ich dir nicht weiter Rede stehen.

(5.) Und ich fuhr darauf fort: Wie nun? weißt du, in welche Gefahr du deine Seele mit deinem Gang begeben willst? Wie? wenn du deinen Leib jemandem anvertrauen solltest mit der Gefahr für ihn, gut oder schlecht zu werden, so hättest du reiflich erwogen, ob du es thun sollst oder nicht, und würdest deine Freunde und Verwandten zur Beratung beiziehen, viele Tage beschäftigt mit der Frage; doch wo es sich um etwas handelt, das du höher anschlägst als den Leib, die Seele nämlich, und von dem das Wohl und Wehe deines ganzen Lebens abhängt, je nachdem es gut geworden oder schlecht, da hast

du weder deinem Vater noch deinem Bruder noch einem von uns deinen Freunden dich mitgeteilt, ob deine Seele du diesem zugereisten Fremdling anvertrauen sollest oder nicht, nein: kaum wird abends, wie du sagst, dir Kunde, so bist du schon in aller Frühe hier und hast kein Wort und keine Frage darüber, ob du dich ihm anvertrauen sollest oder nicht, und bist bereit dein Geld und das der Freunde aufzuwenden, bereits vollkommen klar, daß du um jeden Preis die Schule des Protagoras besuchen mußt, den du — du sagst es selbst — nicht kennst noch je gesprochen hast und den du einen Sophisten nennst, und weißt doch augenscheinlich nicht, was es denn ist um einen solchen Sophisten, dem du dich anvertrauen willst. Und er erwiderte darauf: Wohl scheint es so nach dem, was du sagst, lieber Sokrates. Ist ein Sophist, mein lieber Sohn, nun nicht gewissermaßen ein Kaufmann oder Krämer mit den Waren, die Seelenspeise sind? Mir wenigstens erscheint er so. Was ist denn Seelenspeise, lieber Sokrates? Ei nun die Wissenschaft, antwortete ich. Und daß nur nicht, mein lieber Freund, uns der Sophist mit der Anpreisung seiner Ware ebenso betrügt, wie die mit Leibesnahrung Handelnden, der Kaufmann samt dem Krämer. Auch diese wissen ja wohl selber nicht, was von den Waren, die sie zu Markte bringen, dem Leibe nützlich oder schädlich ist, und loben nur alles beim Verkaufe, noch wissen es ihre Käufer, ist nicht eben einer ein Diätetiker oder Arzt. So ist's auch mit den Leuten, die mit den Wissenschaften von Stadt zu Stadt hausieren und sie im großen und kleinen an jeden, der immer Lust nach ihnen trägt, verkaufen — sie loben wohl alles, was sie verkaufen, leicht aber möchten auch von ihnen, mein Bester, manche nicht wissen, was von ihrer Ware für die Seele zuträglich oder schädlich ist; und ebenso auch ihre Käufer, wenn einer nicht eben wieder ein Diätetiker der Seele ist. Bist du darum so glücklich zu wissen, was von ihrer Ware zuträglich und was schädlich ist, so ist's für dich gefahrlos, Wissenschaft zu kaufen, sei's bei Protagoras oder irgend einem andern; sonst aber sieh zu, mein Liebster, daß du nicht um das Teuerste ein gefährlich Spiel wagst. Es droht ja doch viel größere Gefahr beim Kauf von Wissenschaften als bei dem von Leibesnahrung. Denn

Speisen und Getränke, die man bei einem Krämer oder Kaufmann kauft, kann man in anderen Gefäßen forttragen und, ehe man die Dinge zu sich nimmt, sie ißt und trinkt, kann man im Hause sie aufbewahren und mit einem Sachverständigen, den man beruft, Rat pflegen, was man essen und trinken soll, was nicht, wie viel und wann — so ist bei diesem Kaufe die Gefahr nicht groß. Die Wissenschaften aber kann man nicht in einem anderen Gefäße forttragen, sondern wer den Preis erlegt hat, muß die Wissenschaft unmittelbar in seine Seele aufnehmen und mit derselben geschädigt oder gefördert nach Hause gehen. Darum laß diese Frage uns auch mit solchen erwägen, die älter sind als wir; wir beide sind noch junge Leute, um eine so wichtige Sache zu entscheiden. Jetzt freilich wollen wir gehen, wie wir uns angeschickt, und jenen hören; dann aber auch mit andern in Gemeinschaft treten: denn es ist ja auch Protagoras nicht allein dort, sondern mit ihm Hippias von Elis — auch, glaub' ich, Prodikus von Keos — und viele andere Weise."

---

Es ist eine allerliebste Scene, mit der Plato seinen an dramatischen Motiven überhaupt so reichen Protagoras eröffnet. Ein schmuckloser Raum, augenscheinlich die Behausung eines nicht durch Luxus verwöhnten Mannes, noch kaum von dem Zwielicht des Morgens genügend erhellt, um Geräte und Bewohner in ihrer Armseligkeit erkennen zu lassen, ist zunächst ihr Schauplatz. Daß auch im übrigen das Haus dürftig bestellt ist, verrät die primitive Art, mit welcher der frühe Gast sich an der Thüre bemerklich machen muß, und der Mangel eines Portiers. Das ist die Umgebung des Sokrates, der in seinem Missionseifer gewohnt früh aufzustehen heute doch noch auf seiner Lagerstätte von einem Besuche überfallen wird. Ein auffälliger Kontrast scheint zwischen den beiden Persönlichkeiten eine natürliche Schranke zu errichten: der jugendliche Hippokrates gehört der besten Gesellschaft an; seine äußere Erscheinung läßt den Sohn eines reichen Hauses erkennen — was bringt ihn so frühe zu dieser Dürftigkeit und dazu in einer Weise, die ihn hier heimisch zeigt? Nur der Zug

des eigenen Herzens, da er in dem armen Manne, der selbst in der von Plato aus besonderen ästhetischen Gründen gewählten Verjüngung noch alt genug ist, um sein leiblicher Vater sein zu können, einen innerlich reichen Mann und geistigen Vater erkannt hat, dem gegenüber er ein sittliches Bedürfnis der Mitteilung empfindet. Der Freudensturm, in welchen er selber durch die Nachricht von der Ankunft des Protagoras gestern, leider aber erst bei sinkender Nacht und darum zu spät, um sofort zu Sokrates zu eilen, versetzt worden ist, hat ihn beim ersten Morgengrauen zu dem väterlichen Freunde getrieben, der, bisher bei allen Begegnissen und Sorgen seines Lebens voller Teilnahme, gewiß auch in dieser Lebensfrage ihm beistehen wird. Der freudige Schrecken, der ihm gestern in die Glieder gefahren, hat, wie sein ganzes hastiges Auftreten und insbesondere die Eilfertigkeit zeigt, mit der er seine Neuigkeit an den Mann bringt, seine an sich sanguinische Art zur lebhaftesten Aufregung gesteigert, deren Höhe uns um so fühlbarer ist, je mehr ihr Sokrates verständig kühle Ruhe entgegenstellt. Dieser weiß trotz der spaßenden Frage, ob Hippokrates mit Protagoras vielleicht auf dem Kriegsfuß lebe, gar wohl, was den Jüngling so erregt, daß er sich kaum den Schlaf gönnte. Er kennt ihn als einen der von dem modernen Geist Erfaßten, die in den Sophisten und vor allen in Protagoras die Propheten einer neuen Zeit verehrten und das Glück ihres ferneren Lebens und insbesondere ihre künftige Bedeutung im Staate von ihrem Unterrichte abhängig glaubten. Als Typus dieser jüngeren Generation*) — freilich, um sie zugleich zu Sokrates mit innerer Wahrscheinlichkeit in innigere Beziehungen setzen zu können, in ihrer liebenswürdigsten Erscheinungsform — malt Plato, ein Meister der dramatischen Kunst das Individuelle zu allgemeiner Bedeutung zu erheben, den Hippokrates. In dem instinktiven Drange des Fortschritts erscheint demselben jedes eigene und fremde Opfer gering gegen das Glück, den Unterricht des größten Weisen zu genießen und Zögern will ihm wie Selbstverrat bedünken: er hat deswegen gegen seine sonstige Gewohnheit, selbst bei kleinen Angelegen-

*) Vgl. Lysis, p. 20 f.

heiten den Sokrates zu seinem Vertrauensmann und Berater zu machen, die Frage, ob er in die Schule des Protagoras gehen solle, als prinzipiell vollkommen klar selbständig entschieden — die Sache hat nur einen Anstand: unendlicher Respekt verwehrt ihm sich dem Angebeteten ohne Vermittlung zu nahen und er möchte darum den Sokrates um seine Fürsprache bei Protagoras bitten. Er kennt ja seinen Freund als den selbstlosen Lehrer, der frei von dem Wahne, das Monopol des Wissens zu besitzen oft schon seines gleichen selbst zu andern Lehrern geführt hatte. Aber so liebenswürdig er durch dieses hingebende Vertrauen erscheint, ist es doch ein Beweis seiner Unklarheit, daß er sich um dieses Geleit bewirbt. Denn seine unverdorbene Natur hatte ihn bisher zu Sokrates geführt oder vielmehr gerne sich der Beratung desselben überlassen — das Verhältnis der beiden war trotz aller Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse und des Charakters ein naiv-trauliches geworden; der Modewahn dagegen, der ihn wie eine epidemische Krankheit ergriffen, treibt ihn ohne eine Ahnung des Gegensatzes, in welchen er durch diese Bestrebungen faktisch zu Sokrates getreten ist, zu Protagoras. Der Meister, mit dem Zustand seines Herzens wohl bekannt, führt den Drängenden in den anstoßenden Hof — Gehen läßt ja dem Ungeduldigen die Zeit des Wartens kürzer erscheinen —, um ihn durch eine Selbstprüfung von der Notwendigkeit eigener Abklärung zu überzeugen.

Ein doppeltes Mißtrauen will Sokrates bei dem Jüngling erwecken, aber jenes sittlich berechtigte Mißtrauen, welches die Frucht gesteigerter Erkenntnis ist: nämlich gegenüber der absoluten persönlichen Zuversicht Zweifel über die eigene Befähigung, den Wert des sophistischen Unterrichts zu beurteilen, andererseits gegenüber der ungemessenen Bewunderung Zweifel über den Wert der sophistischen Weisheit überhaupt. Um jenes erste zu erreichen, lenkt Sokrates den Blick von der Persönlichkeit des Protagoras ab, um ihn auf das Wesen, den Begriff der durch Protagoras vertretenen Sache zu richten und das Verhältnis des Hippokrates zu dieser, nicht zu einem einzelnen Individuum der Gattung zu bestimmen. Auf dem bei Sokrates zumal im Gespräch mit jugendlichen, des Philoso-

phierens ungewohnten Zuhörern gewöhnlichen Wege der Analogie wird vor allem als Gattungsbegriff für Protagoras gefunden das Appellativum „Sophist", sodann in allmählich sich verengernden Kreisen der Inhalt dieses Begriffes gesucht. Die weite Definition, welche Hippokrates zuerst aufstellt, indem er sich nur an den Wortlaut hält, wird unter Leitung des Sokrates von ihm selbst in Übereinstimmung mit seinem früheren Loblied auf die Redegewandtheit des Protagoras verengert durch die Bestimmung, daß der Sophist die Weisheit besitze zum tüchtigen Redner heranzubilden. Von dem rein formalen Prinzip durch die Bemerkung abgedrängt, daß die Fähigkeit über eine Sache zu sprechen von dem Besitz eines Wissens bedingt sei, der wieder selbst die Voraussetzung jeder lehrenden Thätigkeit bilde, und darum nach dem Inhalt des Wissens der Sophisten befragt gesteht Hippokrates hierüber keinen Bescheid zu wissen und bekennt hiemit selbst seine Unklarheit über das Wesen und sachliche Ziel der Sophistik. Daß er aber in gleicher Weise über das letzte Ziel ihres Unterrichtes gegenüber ihren Schülern und somit über sein eigenes Verhältnis zu der Schule unklar sei, beweist ihm selbst sein Schwanken, ob dieselbe eine Fachschule sei oder nur den Zweck allgemeiner Bildung verfolge — nur ein instinktiver Wunsch, nicht rationelle Einsicht läßt ihn sich für das zweite entscheiden. Kurz: Hippokrates ist zu der Erkenntnis seines unreifen Enthusiasmus geführt und damit empfänglich geworden nunmehr ein ernstes Wort über die Gefahren zu vernehmen, welche möglicher Weise mit dem Besuche der Sophistenschule verbunden sind. Das väterliche, von aller Suffisance freie Verhältnis des Sokrates zu seinen jüngeren Freunden ist wohl kaum an einer zweiten Stelle mit solcher Innigkeit geschildert als in dieser Gewissensmahnung, die zu einer Prüfung der Geister drängt. Immer wieder die Notwendigkeit ernstlichster Vorsicht mit dem Hinweis auf unsere ängstliche Sorgfalt in Sachen des leiblichen Lebens und die höhere Bedeutung der Seele betonend spricht er, nicht um zu verdächtigen, sondern um Schaden zu verhüten, und in großer Bescheidenheit weit entfernt allein die wichtige Frage entscheiden zu wollen seine Bedenken gegen die neuen Lehrer aus. Schon bisher

war wiederholt mit verstecktem Tadel darauf hingewiesen worden, daß die Sophisten vor allem für den Klang des Silbers empfänglich und in ihren Forderungen unersättlich sind — und das Erröten des Hippokrates bei der verfänglichen Frage: „Was erwartest du selbst in der Schule des Protagoras zu werden?“ bewies, daß nicht Sokrates allein dieselben mit Mißtrauen beobachtete, sondern auch der Instinkt des nationalen Bewußtseins bei aller übrigen Bewunderung doch mit geteilten Empfindungen sich ihrer gewissermaßen schämte. Sokrates, welcher zeit seines Lebens um des Gewissens willen lehrte und in dem der dunkle Drang besseren griechischen Gefühls in vielen Dingen zum vollen klaren Bewußtsein gereift war, konnte der neuen Schule schon deshalb nur Mißtrauen entgegenbringen, weil ihre Art sie auf die Stufe von Krämern und Hausierern stellte. Der zuerst nur leise ausgesprochene Tadel wird jetzt in der Ausführung dieses Vergleiches deutlicher wiederholt. Sokrates fürchtet, daß Gewinnsucht Blinde zu Führern von Blinden mache und die Betrogenen im Besitz des teuersten Gutes gefährde. Darum gilt es jetzt zu prüfen, wes Geistes Kinder sie sind: ob sie durch den Nachweis der Gesundheit ihrer Lehre das Recht ihrer mit Pomp angekündigten Thätigkeit zu verteidigen vermögen. Mit der gespanntesten Erwartung sehen wir die beiden ihren Gang antreten: denn die Sophisten können nicht etwas Unbedeutendes sein. Wie hätten sie sonst solches Ansehen, ja solche Bewunderung sich erringen können, wie sie sich in den Worten des Hippokrates spiegelt und durch die Thatsache des allgemeinsten Zulaufes ausgesprochen war? Andererseits macht der Zweifel des Sokrates auch uns bedenklich und erinnert an das Sprichwort: es ist nicht alles Gold, was glänzt.

## Das zweite Vorspiel.

(6.) „Hierüber einig begaben wir uns auf den Weg. Doch machten wir halt, als wir im Vorhof waren, uns weiter über eine Frage zu besprechen, die auf dem Wege uns in den Wurf gekommen war; damit sie nun nicht unvollendet bleibe und wir vor unserem Eintritt in das Haus zu einem Abschluß kämen, besprachen wir uns in dem Vorhof stehend weiter, bis wir eins geworden. Nun — scheint mir — hörte uns der Portier, ein Verschnittener; er mag wohl wegen der Masse der Sophisten sich über die Besuche in dem Hause ärgern — genug, nachdem wir an die Thüre geklopft und er geöffnet und uns gesehen hatte, rief er: „O Himmel, so Sophisten! Er hat keine Zeit!“ und wetterte dabei mit beiden Händen mit allem Eifer, dessen er nur fähig war, die Thüre zu. Nun klopften wir zum zweiten Male und er gab hinter der verschlossenen Thüre Antwort: „Ihr Menschen, brummte er, habt ihr es nicht gehört, daß er nicht Zeit hat?“ „Aber, guter Freund! — beschwichtigte ich ihn —; wir kommen nicht zu Kallias und sind auch keine Sophisten; sei nur ruhig; wir haben uns ja aufgemacht, weil wir Protagoras zu sehen wünschen; darum meld' uns an. Mit Ach und Krach schloß endlich der Kerl die Thüre uns auf. Ins Haus getreten trafen wir den Protagoras im Säulengange auf- und abspazierend, und es spazierten in einer Reihe mit ihm auf der einen Seite Kallias, der Sohn des Hipponikus, sodann sein Bruder mütterlicherseits, Paralos, der Sohn des Perikles, und Charmides, der Sohn des Glaukon, auf der anderen aber der zweite von den Söhnen des Perikles, Xanthippus, Phidippides, des Philomelus Sohn, und Antimoiros von Menda, der renommierteste der Schüler des Protagoras, der gesonnen selbst Sophist zu werden zum Zweck zunftmäßigen Kunstbetriebes lernt. Die aber hinter diesen als Gefolge gingen, beflissen auf das Gesprochene zu lauschen, waren ersichtlich meistens Fremde, wie sie Protagoras aus allen Städten nach sich zieht, durch die er kommt, indem er gleich dem Orpheus durch seine Stimme sie bezaubert; doch waren bei dem Chore auch einige Hiesige. Beim Anblick dieses Chores war's mir die größte

Wonne, wie wacker bedacht sie nahmen, nie hinderlich vor Protagoras zu sein — machte er mit seinen Begleitern kehrt, so teilten diese Hörer sich gar fein und säuberlich nach rechts und links und kamen dann in einem Bogen schwenkend ganz allerliebst stets wieder hintenhin.

(7.) „Aber nach diesem erschaut' ich" (singt Homer) den Hippias von Elis — er thronte gegenüber auf einem hohen Sessel in der Halle — und um ihn saßen auf Bänken Eryximachus, der Sohn des Akumenos, Phädrus aus dem myrrhinusischen Demos, Andron, der Sohn des Androtion, und von den anwesenden Fremden Landsleute von ihm, sowie auch einige andere. Sie stellten, wie es schien, an Hippias Fragen aus dem Gebiet der Sternenkunde: über die Natur, die Himmelskörper; er aber gab jedem auf seine Fragen eingehenden Bescheid. „Weiter nun sah' ich den Tantalus auch." Er war also wirklich da, Prodikus von Keos, und zwar befand er sich in einem Gemache, das Hipponikus vordem immer als seine Vorratskammer benützte — jetzt aber hat bei der massenhaften Einkehr Kallias auch dieses Zimmer ausgeräumt und eine Herberge für Gäste daraus gemacht. Prodikus nun lag noch in Dinge wie Schaffelle und Decken, wie der Augenschein es zeigte, in großer Masse eingewickelt; aber es saßen bei ihm auf den daneben stehenden Divans Pausanias aus dem Demos Kerameis und in Gesellschaft des Pausanias ein noch ganz junger Mensch, vortrefflich, wie mir dünkt, in seinem inneren Wesen angelegt, in seiner äußeren Erscheinung wenigstens vollendet schön. Ich meine gehört zu haben, sein Name sei Agathon; und gar nicht sollte es mich wundern, wenn er der Liebling des Pausanias ist. Das war der junge Mann und dazu waren die beiden Adeimantos sichtbar, der Sohn des Kepis und der des Leukolophidas, und noch verschiedene andere. Wovon sie aber sprachen, konnt' ich von außen nicht verstehen, so sehr ich auch erpicht war gerade den Prodikus zu hören — scheint er mir doch ein gar gewaltiger Weiser und göttlich großer Mann zu sein —; ein dumpfes Dröhnen in dem Gelasse, die Wirkung seines Basses, ließ seine Worte unverständlich sein.

(8.) Wir beide waren eben eingetreten, als hinter uns

noch Alcibiades hereintrat, „der Schöne“ nach deinem Ausdruck, den ich acceptiere, und Kritias, des Kallaischros Sohn. Als nun wir beide eingetreten waren, verweilten wir nur wenige Augenblicke mehr, um dieses Treiben zu betrachten, und traten dann vor den Protagoras und ich begann: Protagoras, zu dir just kamen wir, ich und Hippokrates hier. Wünscht ihr mit mir allein zu sprechen, fragte dieser, oder in Gegenwart der anderen? Und ich versetzte: Uns verschlägt das nichts; höre, weswegen wir kamen, und prüfe sodann selbst. Was ist's nun also, fragte er, weswegen ihr hierher gekommen seid? Es handelt sich hier um Hippokrates: er ist ein Kind der Stadt, der Sohn des Apollodorus, aus einem großen und reichen Hause und, wie mir scheint, auch seinerseits wohl ebenbürtig seinen Altersgenossen. Nun, scheint mir, ist's sein Sehnen, im öffentlichen Leben ein angesehener Mann zu werden. Dies aber — denkt er — würde ihm am ehesten zu teil, wenn er dein Schüler würde. Nunmehr magst du das eben Mitgeteilte prüfen, ob du es nötig findest darüber allein dich zu besprechen oder in Gegenwart von anderen. Sehr richtig, lieber Sokrates, begann er jetzt, daß du für mich fürsorglich bist. Wer fremd ist und in große Städte geht und dort die besten jungen Leute durch sein Wort bestimmt, den Kreis der andern, Angehöriger und Fremder, Bejahrterer und Jüngerer, zu verlassen und ihm zu folgen überzeugt, durch seinen Umgang Förderung zu finden — wer solcher Thätigkeit obliegt, bedarf der Vorsicht; denn nicht geringer Neid knüpft sich an sie und sonstige Feindschaft aller Art und Hinterlist. Ich aber sage: die Sophistik ist eine alte Kunst; nur haben die Alten, die sie trieben, aus Furcht vor ihren Unannehmlichkeiten ihr Thun beschönigend sich gedeckt: die einen mit der Poesie, z. B. Homer, Hesiod, Simonides, die andern wieder mit Mysterien und Orakelsprüchen, ich meine Orpheus und Musäus; und wieder einige, wie ich wahrgenommen, mit der Gymnastik, wie Ikkos von Tarent und ein Sophist, der bis zum heutigen Tage hinter keinem zurücksteht, Herodikus von Selymbria, ursprünglich Megara; die Musik dagegen nahm zum Vorwand euer Landsmann Agathokles, ein gewaltiger Sophist, Pythokleides von Keos und viele andere. Sie alle haben, wie ge-

sagt, aus Furcht vor jenem Neide der eben genannten Künste als eines Schutzes sich bedient; ich aber bin mit den Genannten sämtlich in diesem Punkt nicht einverstanden; denn ich glaube, sie haben nicht erreicht, was sie bezweckten: sie haben die Machthaber in den Städten, auf die es abgesehen ist bei diesen Vorwänden, nicht getäuscht — die große Masse hat ja doch, um es geradezu zu sagen, kein Verständnis und singt nur nach, was jene intonieren. Nun ist der bloße Versuch schon eine große Thorheit, wenn man gewillt davonzulaufen dies nicht kann, vielmehr entlarvt wird, und ganz natürlich wird das Publikum nur noch viel feindlicher gestimmt: denn einen solchen hält es zu allem andern noch für schlecht. D'rum bin ich einen der Praxis der Genannten ganz entgegengesetzten Weg gegangen: ich gestehe, daß ich Sophist bin und die Menschen bilden will, und glaube — dies Verfahren, Gestehen statt des Leugnens, ist die bessere Sicherung; auch hab' ich außer der genannten Deckung noch andere Mittel mir ersonnen, so daß ich — Gott sei Dank — nichts böses darum zu leiden habe, daß ich gestehe ein Sophist zu sein. Und doch sind es schon viele Jahre, daß ich in meinem Berufe thätig bin — zähl' ich ja auch im ganzen ihrer viele — : ich könnte nach dem Alter der Vater eines jeden von euch allen sein; d'rum, wenn ihr etwas wollt, ist's mir weitaus das liebste, über eure Frage in Gegenwart von allen zu sprechen, die im Hause sind. Und ich — denn ich vermutete, er wolle vor Prodikus und Hippias sich zeigen und damit prahlen, daß wir als seine Verehrer gekommen seien — ich also sagte: Ei rufen wir doch auch den Prodikus und Hippias und ihre Gesellschaft, daß sie bei uns zuhören. Gewiß, antwortete Protagoras. Nun? sollen wir also, fragte Kallias, zu einer gemeinsamen Sitzung Anstalt machen, damit ihr sitzend euch weiter unterredet? Man fand den Vorschlag gut und freudig packten wir alle in Erwartung nun weise Männer zu hören selbst die Bänke und Divans an und machten Anstalt bei Hippias; denn es standen dort bisher die Bänke schon. Inzwischen brachten Kallias und Alcibiades den Prodikus, dem sie von seinem Bette aufgeholfen, und die Genossenschaft des Prodikus.

Verdankten wir bisher schon der diegematischen Form des Dialoges manche feinen dem Gebiete des Mimisch-Dramatischen angehörigen Züge, durch welche nicht bloß eine äußerliche Handlung vorgeführt wurde, sondern auch innere Zustände sich enthüllten, so tritt der Wert der erzählenden Methode in diesen Kapiteln noch in höherem Maße hervor. Sie ermöglicht einen wesentlichen Fortschritt über die Tradition des alten klassischen Dramas: durch nichts an Bedingungen des Raumes gebunden vermag sie den Ort der Handlung nach Belieben und lediglich dem Bedürfnis der Handlung folgend rasch oder successive zu wechseln und durch ein individuelleres Kolorit Ort und Handlung mehr in Wechselwirkung zu setzen. Plato macht von diesem Vorteil den ausgedehntesten Gebrauch — er läßt uns die beiden auf ihrem Wege begleiten und, wenn wir auch nicht wissen, was Sokrates mit seinem Schützling besprach, so hören wir doch, daß sein Gespräch nicht bloß dem äußerlichen Zwecke diente den Weg zu verkürzen, sondern von ihm als wichtig genug betrachtet wurde, um zu einem abschließenden Resultate geführt zu werden, ehe er Anstalten machte in die Herberge der Sophisten einzutreten. Wir stehen mit den beiden vor der verschlossenen Pforte des Hauses, die der Thürhüter, klüger als sein Herr, mit dem Instinkt des gesunden Menschenverstandes keinen weiteren Sophisten öffnen will. Endlich treten wir mit ihnen in das Haus des Kallias und sehen in dreifacher Gruppierung die Sophisten in voller Thätigkeit. Ohne ausdrückliche Schilderung der Lokalität erhalten wir doch von ihr durch Darstellung einer in ihr geübten Thätigkeit ein anschauliches Bild. Die eine der vier breiten Säulenhallen, die sich um den Hofraum ziehen, ist der Schauplatz der Thätigkeit des Protagoras, der hier links und rechts von je drei Verehrern begleitet und von einem Troß von Schleppträgern gefolgt in dem stolzen Bewußtsein der Größe auf- und niederwandelt. Welcher Abstand zwischen dem kahlen Hof, in welchem eben Sokrates mit Hippokrates auf- und abgegangen war, und dieser säulengetragenen Halle, der Zierde des schönen Palastes! Aber noch mehr welcher Abstand zwischen den Persönlichkeiten und ihrem Verhältnis zu einander! Wie väterlich herzlich hatte Sokrates mit dem Jüng-

ling geredet und seiner Verlegenheit sich angenommen, mit welchem kindlichen Vertrauen dieser sich ihm genaht! Hier dagegen ist auf der einen Seite die steife Grandezza eines Maestro, die auch die lächerlichste Huldigung als natürlich und gebührend sich forterweisen läßt, auf der anderen Seite bornierte lakaienhafte Bewunderung. Und während Sokrates den Jüngling, der sich ihm genaht, auf selbstthätige Weise zu dem Anfange des Wissens, dem Zweifel und der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens, geleitet hatte, schleichen diese blindgläubigen An- und Nachbeter hinter ihrem Herren her darauf beschränkt seine Worte aufzuschnappen und im Zustande eines Taumels, der sie nur zu Automaten und Schatten des Protagoras macht. Der Anblick dieser Komödie — denn als solche mußte einem Sokrates, der alle Zeit das Lehren als ein Lernen und Dienen, das Lernen aber als ein Mitforschen betrachtete, dieses Gebahren des Protagoras und seiner Gesellen erscheinen — versetzt den Meister in die heiterste Laune. Das ganze Haus wird ihm zur Stätte des wesenlosen Scheines und, bibelfest wie er ist, fährt er nun fort die Thätigkeit der beiden anderen, minder bedeutenden Sophisten mit Anklängen an homerische Verse von der Höllenfahrt des Odysseus zu schildern. Der auf seinem Katheder wie ein Dalai-Lama sitzende und im Tone der Unfehlbarkeit alle Fragen entscheidende Hippias und der in Decken und Pelzen vergrabene Bassist Prodikus in der schon jetzt in unbewußter Selbstironie von Kallias ausgeräumten Schatzkammer sind beide — und zumal der zweite, bei dem die Parodie durch den ausdrücklichen Vergleich mit einer individuellen Gestalt des Hades, dem Tantalus, eine speziellere Färbung gewinnt, — Genrebilder von durchschlagender komischer Wirkung. Da eine spätere Stelle unseres Dialoges die Zusammenfassung der dem Prodikus geltenden Bemerkungen Platos fordert, mag die weitere Erörterung der ironischen Beziehungen dieses Vergleiches für dieselbe aufgespart bleiben. Schon hier aber gilt es außer der Verschiedenheit der äußeren Erscheinung und der räumlichen Trennung der einzelnen Sophisten auf den Gegensatz der Richtungen hinzuweisen, welcher durch diese dreifache Schule trotz ihres gemeinsamen Namens dargestellt wird. Zwar ist nur bei

Hippias der Gegenstand seines Unterrichtes namhaft gemacht: Physik und Astronomie — denn es soll das Verständnis eines Seitenhiebes vermittelt werden, den Protagoras später gegen Hippias führen wird —; bei den beiden andern verbieten die Zwecke der Darstellung, jetzt schon das Ziel ihrer Lehrthätigkeit näher zu charakterisieren. Allein worüber anders soll Prodikus gesprochen haben als über Synonymik? und Protagoras — worüber anders als über die ihn spezifisch von allen andern Sophisten unterscheidende Quintessenz seiner Lehre, die bürgerliche Tugend? So erscheint die zunächst äußerliche Trennung der Sophisten als Sinnbild ihrer inneren Zersplitterung und des Mangels an einem festen Zentrum.

Wesentlich bei diesem Gemälde des Treibens im Hause des Kallias sind die zahlreichen Schüler der Sophisten — nicht bloß als Staffage, sondern als der Beweis des außerordentlichen Ruhmes jener Männer. Sie sind, obwohl nicht zu thätiger Mitwirkung berufen, doch zum Zwecke einer konkreteren Gestaltung des Bildes zum großen Teile namentlich aufgeführt: mit Ausnahme eines einzigen Fremden, der selbst Sophist zu werden gedenkt und dadurch sich von allen übrigen unterscheidet, lauter Athener, meist junge Leute aus den vornehmsten Geschlechtern, viele von ihnen auch in anderen Schriften von Plato als geistig angeregt und gebildet eingeführt.

Zu einer selbständigeren Stellung, gewissermassen als Tritagonisten neben diesem Chor, berufen und ihrem Wesen nach keiner der geschilderten drei Gruppen ganz angehörig gesellen sich alsbald nach dem Eintritt des Sokrates und Hippokrates auch Alcibiades und Kritias, der spätere Schreckensmann, zu der Versammlung. Sie sind außer dem Anhang des Protagoras Zeugen der Unterredung, welche jetzt Sokrates als der Vertreter seines Klienten mit jenem beginnt und durch welche die für den beabsichtigten Redekampf zwischen Sokratik und Sophistik notwendige Situation einer allgemeinen Versammlung künstlerisch motiviert werden soll. Entsprechend dem allgemeinen Zuge der Ironie, welcher die ganze Schrift beherrscht, muß es Protagoras selber sein, der die Vereinigung der Zerstreuten veranlaßt, um, wie er wähnt, mehr Zeugen seines den Ruhm aller andern Sophisten überstrahlenden Re-

nommés zu haben — in Wahrheit, um seinen Neidern in einer Generalversammlung das Schauspiel seiner Niederlage zu bereiten. In der Art selbstgefälliger Leute liebt es Protagoras vor einem zahlreichen Publikum sich aufgesucht zu sehen; doppelt willkommen ist ihm solche persönliche Huldigung von Seiten eines in weiten Kreisen bekannten Mannes wie Sokrates, den er selbst mit einer gewissen gönnerhaften Hochachtung betrachtet. Darum ist sofort die erste Frage, welche Protagoras an den ihm persönlich bekannten Sokrates auf dessen Mitteilung, daß ihm der Besuch gelte, richtet, nicht von dem Interesse an der Sache, sondern von dem persönlichen Wunsche eingegeben alle im Hause Anwesenden um sich als den Mittelpunkt versammelt zu sehen; und von Sokrates an seine eigene Entscheidung auf Grund des objektiven Thatbestandes, d. h. der zu entscheidenden Sache verwiesen sucht er nur durch Redensarten das subjektive Gelüste zu verhüllen. Denn die fein berechneten Mitteilungen des Sokrates über Hippokrates, seine Verhältnisse, seine Wünsche und seinen Glauben an Protagoras hatten nur dazu beigetragen sein Verlangen nach Triumphen zu steigern. Allein so sehr er sich bemüht seinen persönlichen Wunsch vor der Gesammtheit sich auszusprechen, wie immer, so auch heute als Ausfluß des Prinzips mannhafter Wahrhaftigkeit darzustellen, so ist doch die Begründung dieses Wunsches vom ersten Worte an eine so subjektive und rein persönliche, daß Sokrates mit vollem Rechte nur das Motiv der Eitelkeit hinter seinem Vorschlag suchen darf. Denn schon der Anfang seiner Rede verrät und ihr weiterer Verlauf, der mit keinem Worte auf die Mitteilungen des Sokrates zurückkommt, bestätigt es, daß Protagoras die Art der Unterredung nicht von sachlichen Erwägungen, sondern von persönlichen Rücksichten entschieden wissen will und auch bei Sokrates trotz seiner bestimmten Erklärung des Gegenteils keinen anderen leitenden Gesichtspunkt voraussetzt als die Vorsicht im Interesse des Protagoras. Mit Anklagen gegen die sittliche Schwachheit des Publikums, die aber in seinem Munde sich zu seiner eigenen Selbstverherrlichung gestalten, begründet er allerdings objektiv die Rätlichkeit rücksichtsvollen Auftretens; aber indes wir als Fortsetzung erwarten: gegenüber dieser

Thorheit ist es sittliche Pflicht unbekümmert um Lob oder Tadel anderer die Wahrheit zu bezeugen, hören wir vielmehr: aber mir persönlich hat es sich in einem langen Leben als praktischer und sicherer erwiesen aus meiner Thätigkeit kein Geheimnis zu machen. Also nicht Überzeugungstreue, die selbst vor einem Martyrium nicht zurückschrickt, sondern die Berechnung des größeren persönlichen Vorteils, die lediglich in dem naiv eingestandenen Bestreben sich nach allen Seiten vorsichtig zu decken einen Regulator besitzt, hat ihn tapfer gemacht. Er würde ja die Anmaßung, welche in der Behauptung zu liegen scheint, ein Lehrer der Tugend und darum den anderen auf diesem Gebiete überlegen zu sein, ohne Anstand selber durch irgend eine Maske verhüllen, wenn Lügen — vielleicht sittlich?, nein: — praktisch wäre und das Ziel der beabsichtigten Täuschung, eigene Sicherheit, zu erreichen vermöchte. Nur dadurch also, durch raffiniertere Vorsicht, erhebt er sich über seine Vorgänger, über die er als Feiglinge den Stab bricht, ohne zu ahnen, daß, wer erfolgreiche Lüge anerkennt, kein Recht hat die Lüge an sich oder, was ihr gleichbedeutend ist, die Feigheit zu verwerfen. Allein auch dieser Vergleich mit seinen Vorläufern hat keinen anderen Zweck als den der eitlen Selbstbespiegelung. Es ist das prunksüchtige Bestreben, die Sophistik in den Mittelpunkt des griechischen Kulturlebens zu stellen, was ihn auf den absurden Einfall bringt in Homer, Hesiod etc. Vorläufer seiner Person zu sehen. Die von ihm genannten Kreise hängen so wenig durch irgend ein organisches Band mit der Sophistik zusammen, als sie unter sich in einem engeren Verhältnis stehen. Es sind auch von Protagoras natürlich als solche anerkannte berühmte Namen, zum teil der ältesten Zeit, welche nach verschiedenen Seiten Höhepunkte geistiger Leistungen bezeichnen; die der neueren Zeit angehörigen unter den Genannten sind dazu etwa dadurch unter sich verbunden, daß sie das von ihnen vertretene Fach theoretisch zu begründen versuchten — ein Verdienst, durch welches sie mit den Sophisten und ihren Bestrebungen auf dem Gebiete der Sprache eine gewisse Ähnlichkeit haben: gleichwohl konnte unter der Gesamtbezeichnung „Sophisten“ die Genannten nur derjenige vereinigen, der

„Sophist“ in der oberflächlichsten Bedeutung, etwa wie Hippokrates, als gleichbedeutend mit „in einem Wissen oder einer Kunst bewandert“ faßte. Damit hört aber die Sophistik auf etwas begrifflich Festzustellendes zu sein und wird zum Konglomerat — eine Konsequenz, die allerdings in den verschiedenen Bestrebungen der einzelnen Sophisten sich bisher schon in diesem Dialoge als praktisch verwirklicht dargestellt hat. Protagoras freilich — alle Ideen dem einen Zwecke des Egoismus unterordnend — begnügt sich mit der losesten Verbindung der einzelnen Gruppen unter sich und aller zusammen mit der Sophistik, um durch den weit zurückreichenden Stammbaum die Würde der Sophistik gleichsam als einer altadeligen Erscheinung zu heben, zugleich aber die epochemachende Bedeutung seiner Person durch Bemängelung seiner großen Vorgänger in helles Licht zu stellen. Aus diesem Hochgefühl, das ihn an die Spitze der Besten stellt, quillt die souveräne Verachtung, mit welcher er von dem großen Haufen, d. h. allen denen spricht, die nicht zu den „Hochmögenden“ gehören. Sie sind den „Weisen“ ebenbürtig und um ihr Urteil allein ist es diesen zu thun — eine Verehrung, die nach einer späteren offenern Äusserung des Protagoras, die Hochmögendsten seien die Reichsten, auf die Habsucht der Sophisten, nicht auf die Überzeugung von der Urteilslosigkeit der Masse zurückgeführt werden muß. Denn innerlich waren die Sophisten bei aller Selbstgefälligkeit nicht zerfallen mit der Masse und ihre Verächter, sondern deren geschmeidige Diener. So sind in dieser dem eigenen Ruhme dienenden Rede des Protagoras von diesem selbst unbewußt zugleich die sittlichen Mängel der Sophistik klargelegt und die Lobpreisung wird zum Anfang des Gerichts. Dafür, daß es möglichst empfindlich werde, sorgt Protagoras selbst durch den als Pointe seiner Rede ausgesprochenen, die Frage ohne Rücksicht auf diese selbst beantwortenden Wunsch, die angeregte Sache vor allen zu besprechen. Ihm wird durch die Berufung des Synedriums in den Saal des Hippias entsprochen, in welchen für die sämtlichen folgenden vier Akte nun der Schauplatz verlegt wird. Ehe wir aber in die Betrachtung der hier geführten Gespräche eintreten, ist es nötig diesen Akt der Exposition auch noch nach seiner for-

malen Seite ins Auge zu fassen. Es ist ja eine für Anfänger im höchsten Grade wichtige Leseregel, bei dramatischen Werken der Exposition als dem besten Schlüssel zum allseitigen Verständnis des Ganzen die eingehendste Aufmerksamkeit zu schenken. Es genügt darum nicht den moralischen und intellektuellen Charakter der auftretenden Personen aus ihren Handlungen und dem Inhalte ihrer Reden sich zu vergegenwärtigen, sondern in Anbetracht, daß auch die Redeform ein Spiegel des Inneren und ihre Betrachtung darum von materiellem Werte, mindestens als Probe auf jene Erkenntnis schätzenswert ist, werden wir uns auch des individuellen Stiles der einzelnen möglichst bald zu bemächtigen suchen.

Nach den bisherigen sachlichen Mitteilungen erscheint uns Protagoras als getragen von dem Gedanken, der gefeiertste Lehrer in Griechenland zu sein; die ihm dargebrachten maßlosen Huldigungen haben ihn daran gewöhnt sich als das Zentrum zu betrachten, andererseits macht angeborene Eitelkeit, die sich sogar etwas bald auf die Würde des Alters beruft, und neidische Erwerbsucht ihn unfähig sich andere koordiniert zu denken. So ist es sein unbedingtes Streben alle mit dem Glanz seiner Person zu überstrahlen. Wie er das nun sachlich mit bewußter Schilderung seiner Vorzüge thut, so auch durch die Form seiner Rede. Die Mehrzahl seiner Sätze hat das Subject „ich“ — ja es scheint dem Bestreben, den Vorzug des „Ich“ immer wieder drastisch hervorzuheben, selbst die Zersplitterung logisch notwendig zur Periode zusammenzufügender Gedanken (316a—317b) zugeschrieben werden zu müssen. Denn der logische Verlauf seiner Antwort ist doch: Sehr richtig, daß du vorsichtig bist in Sorge um mich (denn allerdings Leute unserer Art sind vielen Anfeindungen ausgesetzt); aber ich (im Gegensatz zu den früheren Sophisten, die ihre Sophistik aus Angst versteckten) — ich (abgeschreckt durch das Nutzlose und Lächerliche, ja Schädliche ihrer Versuche) — ich scheue das Bekenntnis nicht und wünsche darum . . . — Man könnte freilich für die Übersichtlichkeit dieser Periode mit ihrem reichen Stoffe bangen, aber dieser Stoff hat sich ja ohne anderes Bedürfnis als das der Eitelkeit, welche Folien der eigenen Größe sucht, und dazu in überschwänglicher prun-

kender Fülle und mit mehrfachen störenden Abschweifungen nur eingedrängt, ohne mit der in Frage gestellten Sache in Zusammenhang zu stehen. So ist es die Selbstgefälligkeit, welche in dem Bemühen, die eigene Person statt der Sache hervortreten zu lassen, und mehr auf Darlegung der eigenen Virtuosität eines breiten vollen Redestromes als auf logische Schärfe bedacht diese Form der Rede geschaffen hat. Diesem vorwiegenden Subjektivismus der Satzbildung entspricht die Scheu historische Momente anders als im Gewande persönlicher Anschauung vorzutragen — der ganze Vortrag erhält so abgesehen von dem Problematischen der Gedanken an sich auch formell das Gepräge des Sophistischen.

Wie weit ist doch die Redeweise des Sokrates von dieser verschieden!

Stets ausschließlich der Sache dienend und aus ihr die Gedanken schöpfend ist sie, wie der Mann selbst, frei von jeder eifersüchtigen oder eitlen Hervorhebung oder auch nur sich bewußten Schilderung des eigenen Ich und, wo er von sich selber spricht, geschieht es entweder mit behaglicher Selbstironie, wie 311d, oder in liebevoller Zusammenfassung mit Hippokrates (314b). Aus demselben Grunde tritt auch im Bau seiner Sätze das ästhetische Moment hinter dem logischen zurück. Protagoras hat bei der Aufzählung seiner Vorläufer, so zwanglos sie scheint, doch eine studierte, nicht von logischen Motiven geforderte Abwechslung gesucht — Sokrates baut die zahlreichen durch den induktiven Charakter seiner Lehrmethode bedingten logischen Parallelen — nur selten den Ausdruck im einzelnen variierend — in vollständigem Parallelismus der Periodenteile so, daß er höchstens innerhalb derselben durch Anwendung chiastischer Wortstellung eine stets logisch begreifliche, nicht bloß ornamentale Abwechslung sucht. Und wenn er 312a sogar die rhetorisch so wirksame Figur der Aposiopese anwendet, so ist sie nicht aus dem Streben nach poetisierendem Flitter, sondern aus dem sittlichen Pathos hervorgegangen, das dem mit dem Worte „zu Protagoras“ abgeschossenen Pfeile seine unmittelbare Wirkung sichern will.

Betrachten wir endlich zum Schlusse die bisher behandelten Kapitel aus dem Gesichtspunkt der dramatischen Technik,

so enthalten sie augenscheinlich zunächst die Exposition einer dramatischen Handlung und zwar in Folge der diegematischen Methode in einer durch größere Detaillierung der sachlichen Verhältnisse, freiere Behandlung des Raumes und Beimischung eines komischen Momentes vor der Tradition des antiken Dramas ausgezeichneten Weise, andererseits bieten sie das für die Entwicklung der dramatischen Handlung nötige erregende Moment in der von Sokrates aufgeworfenen Frage: Was ist das, was der Sophist selbst versteht und worin er seine Schüler tüchtig macht? Daß zwischen dem Fragsteller und dem Gefragten ein Gegensatz der Gedanken besteht, der zu einem Konflikte, der notwendigen Voraussetzung einer dramatischen Handlung, führen muß, fühlt der Leser aus dem Gegensatz der gezeichneten Charaktere als etwas Unvermeidliches. Wer wird aber der Held des Dramas sein? Sokrates? oder Protagoras? Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Sokrates selbst dem Protagoras die erste Rolle des Lehrenden übertrüge, sich selbst aber mit der des Lernenden begnügte — aber wie sollte Plato überhaupt und insbesondere in einem seiner jugendlichen Begeisterung für Sokrates entsprungenen Werke diesen nicht zum Zentrum machen? Jene scheinbare Übertragung der ersten Rolle an Protagoras ist vielmehr nur ein Mittel, dem Drama die Gestalt eines im Gegenspiel aufsteigenden Schauspiels zu geben: der Sophistik sollte zunächst Gelegenheit geboten werden sich zu äußern und so in steigendem Maße die Gegenwirkung des Spielers bis zu dessen endlichem Siege hervorzurufen.

## Zweiter Teil.

(9.) „Als wir nun alle bei einander saßen, begann Protagoras: Nachdem auch diese hier zugegen sind, kannst du, mein lieber Sokrates, nun weiter von der Sache reden, von der du eben vorhin für den jungen Mann mit mir gesprochen hast. Und ich versetzte: Es bleibt mein Anfang, lieber Protagoras, betreffs der Sache, um derentwillen ich gekommen bin, der gleiche, wie vorhin. Hippokrates verlangt nach deiner Schule; nun — sagt er — möcht' er gerne hören, was sich für ihn daraus ergeben wird, wenn er dein Schüler ist. Das ist's, was wir zu sagen haben. Jetzt nahm Protagoras das Wort und sprach: Mein lieber junger Mann, wenn meine Schule du besuchst, so wartet deiner, daß du am ersten Tage, an welchem du mein Schüler bist, gefördert nach Hause gehst und an dem nächsten wieder und überhaupt an jedem Tage stets fortschreitest. Und ich versetzte darauf: Mein lieber Protagoras, was du da sagst, ist nichts Verwunderliches — nur ganz natürlich, weil ja auch du trotz deines Alters und deiner großen Weisheit gefördert werden müßtest, wenn einer dich lehrte, was du nicht verstehst. Indes nicht also, sondern wie wenn zum Beispiel unser Hippokrates die Neigung wechselnd nach der Schule des jungen Mannes verlangte, der gegenwärtig neuerdings sich hier befindet, des Zeuxippus von Heraklea, und er zu ihm gekommen, wie jetzt zu dir, aus seinem Munde denselben Bescheid vernähme, wie von dir, daß er durch seine Schule an jedem Tage gefördert werden und fortschreiten solle — wie dann auf seine weitere Frage: was ist denn das, worin ich gefördert werden und fortschreiten soll? Zeuxippus ihm zur Antwort gäbe: die Kunst des Malens -- und wie Orthagoras von Theben, wenn Hippokrates zu ihm gegangen und von ihm in gleicher Art beschieden, wie von dir, ihn weiter fragte, worin er denn durch seine Schule täglich ge-

fördert werde, zur Antwort gäbe: im Flötenspiel, so gib auch du dem jungen Mann und mir, der ich in seinem Namen frage, denn Bescheid: In welcher Hinsicht und auf welchem Felde, mein Protagoras, wird aus der Schule des Protagoras Hippokrates am ersten Tag, an welchem er sein Schüler ist, nach Hause gefördert gehen und gleicherweise auch an jedem andern Tag fortschreiten? — Und Protagoras entgegnete auf diese meine Worte: Vortrefflich ist die Frage, die du stellst, mein lieber Sokrates, und ich geb' gerne Antwort auf gute Fragen. Zu mir gekommen wird Hippokrates nicht erfahren, was ihm bei manchem anderen Sophisten begegnet wäre; die anderen mißhandeln ja die jungen Leute: indessen diese vor der Schulweisheit geflohen sind, stürzen sie wider ihren Willen dieselben mit ihrer Leitung von neuem in diesen Wissenskram hinein, indem sie Mathematik lehren, Himmelskunde, Geometrie, Musik — und dabei schielte er auf Hippias —; bei mir dagegen wird er in nichts anderem unterrichtet als dem Wissen, um dessentwillen er gekommen ist. Dies Wissen aber ist Geschick sowohl für seine eigenen Interessen, daß er recht tüchtig sein eigenes Haus verwalten mag, als für das öffentliche Leben, daß er vor allen befähigt sei mit Wort und That im Staat zu wirken. Folg' ich wohl deinen Worten richtig? fragte ich. Mir scheint, du redest von der bürgerlichen Kunst und tüchtige Bürger heranzubilden ist dein Programm. Ja, sagte er, mein lieber Sokrates, das eben ist das Fach, zu dem ich mich bekenne.

(10.) Ei, eine schöne Kunst, versetzte ich, besitzest du also, wenn du wirklich sie besitzest — denn nichts als meine wahre Meinung soll vor einem Mann wie dir verlauten. Ich glaubte nämlich immer, mein Protagoras, die Sache sei nicht lehrbar; doch deinem Worte gegenüber hab' ich keinen Grund zu zweifeln. Warum ich aber glaube, sie sei nicht lehrbar und so nicht von einem Menschen dem andern zu beschaffen, muß ich erklären. Ich rühme gleich den übrigen Griechen die Athener als ein weises Volk. Nun sehe ich, so oft wir in der Gemeinde uns versammeln, berufen Baumeister sie als Räte, wenn mit einem Baue die Stadt zu schaffen hat, Schiffszimmerleute aber, wenn mit einem Schiffbau, und

so fort bei allen andern Dingen, die sie für lehr- und lernbar halten; und wenn ein anderer es unternimmt sie zu beraten, von dem sie denken, daß er nicht zünftig sei, so mag er noch so schön und reich und edler Herkunft sein — sie nehmen darum ihn nicht lieber an, nein: höhnen ihn und lärmen, bis der Arme, der gewagt zu sprechen, selbst überschrieen abtritt oder die Schützen ihn im Auftrag der Prytanen herunterziehen und vom Platze führen. Also verfahren sie bei Dingen, die sie in einem fachmäßigen Wissen begründet achten; doch gilt es etwas zu beraten, was die Stadtverwaltung anbelangt, so steht bei solchen Fragen in gleicher Weise Baumeister auf zu raten, wie Kupferschmied, Schuhmacher, Kaufmann, Schiffspatron, Reich, Arm, Hochadelig, Gering und es schilt niemand diese darum, wie die erstgenannten, daß einer zu raten sich vermesse, der nirgends gelernt und auch noch augenblicklich keinen Lehrer habe; sie halten eben die Sache augenscheinlich nicht für lehrbar. Und nicht nur, daß das Volk in der Gesamtheit sich also stellt, nein: auch im einzelnen sind unsere weisesten und besten Bürger nicht im stande die bürgerliche Tugend, die sie besitzen, anderen mitzuteilen; so hat z. B. Perikles, der Vater dieser beiden jungen Männer, dieselben in den Dingen, die von Lehrern abhingen, gar gut und tüchtig unterrichten lassen, doch in dem Wissen, das er selbst besitzt, gibt weder er selber ihnen Unterricht noch übergibt er sie einem andern; vielmehr sich selber überlassen schweifend weiden sie den heiligen Tieren gleich, ob sie vielleicht von selber auf die Tugend stoßen. Und weiter, wenn du willst, gedachte wieder der Genannte, Perikles, als Vormund den Kleinias, den jüngeren Bruder unseres Alcibiades, um ihn in Sorge, er möchte eben von Alcibiades verdorben werden, getrennt von diesem in dem Haus des Ariphron, in das er ihn verbrachte, zu erziehen; doch — ehe sechs Monate verflossen waren, gab er ihn dem Alcibiades zurück, weil er mit ihm nichts anzufangen wisse. Noch könnte ich sehr viele andere dir nennen, die selber tüchtig doch nie jemanden, nicht einen Angehörigen noch einen Fremden, besser machten. Im Hinblick nun auf die genannten Dinge bin ich für meinen Teil, Protagoras, der

Überzeugung: die Tugend sei nicht lehrbar; nachdem ich aber so dich reden höre, werd' ich schwankend und meine, du müssest etwas sagen, weil ich der Überzeugung bin, du habest viel erfahren, viel gelernt, auch manches selbst gefunden. Bist du darum im stande uns deutlicher zu beweisen, daß die Tugend wirklich lehrbar ist, so geize nicht und führe den Beweis. Nun, gab er zur Antwort, ich will nicht geizig sein; doch soll ich als der Ältere vor Jüngeren den Beweis mit einer Erzählung euch liefern oder einer wissenschaftlichen Erörterung? Viele von den im Saale Sitzenden entgegneten ihm nun, er möge die Sache behandeln, wie es ihm beliebe. So scheint es mir anmutiger zu sein, entschied er, euch eine Erzählung vorzutragen.

(11.) Es war also einmal eine Zeit: da gab es wohl Götter, aber sterbliche Geschlechter gab es keine. Als aber nun auch für diese des Werdens bestimmte Zeit gekommen, formen die Götter sie im Schoß der Erde aus Erde und Feuer, die sie mit einander mischten, und den Stoffen, die mit Feuer und Erde sich verbinden. Als sie nun aber dieselben ans Licht des Tages führen wollten, befahlen sie dem Prometheus und Epimetheus sie auszustatten und an alle Kräfte zu verteilen, wie es passend sei. Doch von Prometheus erbittet Epimetheus sich die Gunst alleine auszuteilen; „hab ich ausgeteilt", sprach er, „so prüfe." Nachdem er also ihn beredet, teilt er aus. Bei der Austeilung nun gab er den einen Stärke ohne Schnelligkeit zum Angebinde, die schwächeren aber schmückte er mit Schnelligkeit; andern verlieh er Waffen, für andere wieder, deren Natur er wehrlos schuf, — für diese sann er irgend eine andere Eigenschaft zu ihrer Erhaltung aus. So teilte er den Geschöpfen, die er mit Kleinheit anthat, die Gabe beschwingter Flucht zu oder unterirdische Behausungen; und die er durch Größe stattlich machte, erhielt er eben durch diesen Vorzug — und auch die andern Eigenschaften verteilte er also beflissen auszugleichen. Dies Mittel nun ersann er vorsichtig darauf bedacht, daß keine Art verschwinde; nachdem er ihnen aber Sicherung gewährt vor gegenseitiger Vernichtung, ersann er Mittel zum Schutze gegen den Jahreszeitenwechsel, des Zeus Ordnung, indem er sie mit dichten Haaren

und harten Häuten bekleidete, hinreichend Kälte abzuwehren, gut auch zum Schutz vor Hitze, und suchten sie das Bette, so sollte an ihnen zugleich ein jedes ein eigenes, natürliches Lager haben — und weiter sorgte er, indem er Hufe den einen, andern Krallen und harte, blutlose Sohlen als Schuhe an die Füße gab. Drauf wies er ihnen verschiedene Mittel der Ernährung an, den einen Pflanzen, das Gewächs des Bodens, Baumfrüchte andern, wieder andern Wurzeln. Für manche endlich verordnete er zum Unterhalte den Fraß, den andere Geschöpfe bieten, und diese schuf er behaftet mit nur geringer, doch die zu ihrem Fraß bestimmten mit großer Fruchtbarkeit, indem er so den Fortbestand der Gattung sicherte. Doch, wie ihm eben ganz und gar die Klugheit fehlte, war Epimetheus, ehe er es ahnte, mit seinen Kräften fertig; noch übrig aber war ihm unausgestattet das Geschlecht der Menschen und er in Not, was er beginnen solle. In seiner Not erscheint Prometheus, die Verteilung in Augenschein zu nehmen, und sieht die übrigen Geschöpfe passend bestellt mit allem möglichen, den Menschen aber bloß und ohne Fußbekleidung, Lager, Waffen; bereits war aber auch jener von dem Schicksal bestimmte Tag da, an welchem aus dem Schoß der Erde auch der Mensch ans Licht des Tages treten mußte. In der Bedrängnis der Not, welch' Mittel der Erhaltung er für den Menschen finde, stiehlt nun Prometheus des Hephästus und der Athene Kunstgeschicklichkeit zusamt dem Feuer — denn ohne Feuer war dieselbe unmöglich für irgend jemand zu erwerben oder nutzbar — und schenkt sie so dem Menschen. Nun hatte wohl der Mensch die Kunst bekommen, die zur Lebzucht nötig ist; die bürgerliche aber besaß er nicht — denn diese war bei Zeus, und dem Prometheus war es damals nicht mehr möglich, sich in die Götterburg, des Zeus Behausung, einzuschleichen; es waren dazu auch die Wachen des Zeus zu fürchten; nur in Athenes und Hephästus' gemeinsames Gelaß, in dem die beiden ihre Kunst betrieben, schleicht er unbemerkt sich ein und gibt die Kunst der Feuerarbeit, die er stahl, die des Hephästus wie die andere der Athene, dem Menschen zum Geschenke. Und hieraus erwächst dem Menschen wohl der Vorteil leichten Lebens, doch den Prometheus verfolgte später, wie die Sage

meldet, durch des Epimetheus Schuld die Klage wegen Diebstahls.

(12.) Nachdem der Mensch nun Anteil am Göttlichen bekommen, so glaubte er fürs erste allein von allen Geschöpfen an Götter und begann Altäre und Götterbilder zu errichten; dann bildete er in bälde Stimme und Worte in deutlicher Gliederung und schuf erfinderisch sich Wohnung, Kleidung, Schuhwerk, Betten und die Lebensmittel, die das Erzeugnis des Bodens sind. Also nun ausgerüstet lebten anfangs die Menschen zerstreut — es gab noch keine Städte; die Folge war, daß sie das Opfer der wilden Tiere wurden, weil sie in jeder Hinsicht an Stärke hinter diesen standen, und wenn auch jene künstlerische Fertigkeit ein tüchtiger Behelf war für den Unterhalt, war sie doch ungenügend für die Kämpfe mit den wilden Tieren; sie hatten eben die bürgerliche Kunst noch nicht, von der ein Teil die Kriegskunst ist. So suchten sie sich denn zu sammeln und durch Städtegründungen zu erhalten. Wenn sie sich nun gesammelt hatten, so thaten sie einander Böses, weil sie die bürgerliche Kunst nicht hatten, so daß in neuer Zerstreuung ihnen wieder Vernichtung drohte. Darum schickt Zeus, um unser Geschlecht besorgt, es möchte ganz und gar zu Grunde gehen, den Hermes unter die Menschen, Scheu und Rechtsgefühl zu bringen, damit es in den Staaten feste Ordnungen gebe und zusammenschließende Bande der Liebe. Es fragt nun Hermes den Zeus, in welcher Weise er denn nun den Menschen Rechtsgefühl und Scheu verleihen solle. „Soll ich in der Art, wie die Künste verteilt sind, auch sie verteilen? Jene aber sind in dieser Art verteilt: einer, der im Besitz der Heilkunst ist, reicht aus für viele Laien, und so auch die andern Meister — soll ich nun in dieser Weise auch Rechtsgefühl und Scheu den Menschen einpflanzen oder an alle sie verteilen?“ „An alle“, entschied Zeus — „und alle sollen teil an ihnen haben; es könnte ja keine Staaten geben, wenn wie an andern Künsten nur wenige an ihnen Anteil hätten; ja gib in meinem Auftrag das Gesetz: den, der nicht fähig sei Anteil an Scheu und Rechtsgefühl zu haben, als eine Pest des Staates zum Tode zu verdammen.“ Bei diesem Verhältnis denn, mein Sokrates, und aus diesem Grunde sind in den Fäl-

len, wo von dem Können eines Baumeisters oder einem andern fachgemäßen Wissen die Sprache ist, mit allen andern die Athener der Meinung, daß nur wenige die Fähigkeit zu raten haben, und nehmen einen, der nicht zum Kreise dieser wenigen gehörig raten will, nicht an, wie du sagst — und mit Recht, wie ich behaupte; doch schreiten sie zu einer Beratung, die im Felde der bürgerlichen Tugend liegt und ganz und gar sich auf dem Boden der Gerechtigkeit und Sittlichkeit bewegen muß, so nehmen sie mit vollem Rechte jeden an, weil ja an dieser Tugend jeder Anteil haben muß, wenn anders Staaten fortbestehen sollen. Das ist, mein Sokrates, der Grund zu diesem Verhalten; damit du aber dich nicht betrogen meinst, nimm folgendes als Beweis dafür entgegen, daß wirklich alle Leute jedermann an der Gerechtigkeit und sonstigen bürgerlichen Tugend beteiligt glauben. Denn bei den andern Tugenden lacht oder zürnt man, ganz wie du sagst, wenn einer sich einen guten Flötenspieler oder Meister in irgend einer andern Kunst nennt, in der er's nicht ist, und seine Angehörigen kommen und reden ihm wie einem Tollen zu; doch wo sich's handelt um Gerechtigkeit und sonstige bürgerliche Tugend, darf man von einem sogar wissen, daß er ohne Rechtssinn ist, und man hält trotzdem, wenn ein solcher gegen sich selbst vor vielen die Wahrheit sagt, in diesem Fall für Tollheit, was man dort als Sittlichkeit erklärte, die Wahrhaftigkeit, und sagt, es müßten alle behaupten gerecht zu sein, gleichviel ob sie es wirklich seien oder nicht — sonst wäre einer rasend, wenn er keinen Anspruch mache auf Gerechtigkeit; denn von Natur sei unerläßlich, daß jeder in irgend einem Maße an ihr Anteil habe, wenn anders er weiter unter den Menschen leben wolle.

(13.) So viel darüber, daß die Leute jedermann mit vollem Rechte in Fragen dieser Tugend als Berater annehmen, weil sie jeden an derselben beteiligt glauben; daß sie dieselbe aber doch nicht für natürlich und ein Ergebnis eigener Entwicklung, sondern für lehrbar und eine Frucht des Strebens halten, wo sie blüht, das will ich nunmehr dir zu beweisen suchen. Ob jener Mängel nämlich, mit welchen die Menschen einander durch Schuld des Zufalls oder der Natur behaftet

glauben, begegnet niemand den damit Behafteten mit Unmut oder Tadel oder Belehrung oder Strafe, damit sie nicht so bleiben, sondern man hat mit ihnen Mitleid. Wer wäre gegen Häßliche z. B. oder Kleine oder Schwache so unverständig, daß er etwas solches zu thun gedächte: die Leute wissen eben, daß solche Eigenschaften den Menschen durch Natur und Zufall werden, die Schönheit und ihr Gegenteil. Wenn aber einer die Tugenden nicht besitzt, die man für eine Frucht des Strebens, der Übung und Belehrung bei den Menschen hält, vielmehr die gegenteiligen Mängel: um dieser willen gibts ja freilich Groll und Strafe und Tadel. Zu ihnen gehört auch die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit und kurz zusammengefaßt alles, was im Gegensatz zur bürgerlichen Tugend steht. Auf diesem Gebiete grollt allerdings ein jeder dem andern und tadelt ihn, natürlich weil er es für möglich hält durch Fleiß und Unterricht sie zu erwerben. Denn magst du daran denken, lieber Sokrates, was die Bestrafung der Schuldigen denn zu bedeuten hat, so wird der bloße Sachverhalt dir zeigen, daß die Leute wirklich die Tugend für etwas halten, das man erwerben kann. Denn niemand — er müßte denn gleich einem wilden Tier in blindem Unverstand nur Rache üben wollen — straft einen Schuldigen mit dem Gedanken und dadurch veranlaßt, daß jener fehlte; nein wer vernünftig strafen will, der läßt nicht büßen um des Vergehens willen, das der Vergangenheit angehört — denn das Geschehene kann er ja nicht ungeschehen machen; er straft vielmehr mit Rücksicht auf ein künftiges Vergehen, damit nicht einer zweiten Schuld entweder der Bestrafte selbst verfalle oder ein anderer, der jenen von Strafe betroffen sah. Mit dieser Absicht aber spricht er den Gedanken aus, daß Tugend durch Erziehung zu gewinnen sei — Abschreckung ist ja doch der Zweck bei seiner Strafe. Diese Ansicht haben nun alle, die gleichviel ob persönlich oder im öffentlichen Auftrag strafen; es strafen aber und züchtigen, wen sie für schuldig achten, wie alle andern Menschen, so auch — und nicht am wenigsten — die Athener, deine Mitbürger; es gehören nach dem Gesagten also auch die Athener zu den Leuten, die glauben, daß die Tugend zu erwerben und lehrbar sei. — Daß nun mit Fug und Recht in bürgerlichen

Fragen sich deine Staatsgenossen Schmied und Schuster als Rat gefallen lassen und daß sie in der Tugend etwas sehen, was zu lehren und zu erwerben sei, ist dir, mein lieber Sokrates, hinlänglich, wie mir scheint, bewiesen.

(14.) Noch ist nun das Bedenken übrig, das du bezüglich der tüchtigen Männer hegst, warum denn doch die tüchtigen Männer ihre Söhne in andern Dingen, die von Lehrern abhängen, unterrichten und weise machen, doch in der Tugend, in der sie selber tüchtig sind, sie über niemand fördern. Hierüber nun, mein lieber Sokrates, will ich nicht ferner dir eine Erzählung vortragen, sondern eine wissenschaftliche Erörterung. Geh so zu Rate: gibt es ein Einiges oder nicht, an dem notwendig alle Bürger teil haben müssen, wenn anders der Staat bestehen soll? In dieser Frage nämlich oder nirgends liegt die Lösung jenes Zweifels, den du hegst. Denn gibt's ein solches und ist dies Eine nicht die Kunst des Architekten, Schmieds oder Töpfers, sondern die Gerechtigkeit und Sittlichkeit und die Gottseligkeit — ich will mit einem Worte dieses Eine die Mannestugend nennen — ist's dies, an welchem alle Anteil haben müssen und mittelst dessen allein — nicht aber geht es ohne dieses Ding — ein jeder auch, was er sonst etwa noch lernen oder treiben will, betreiben muß, indes man andern Falles den, der keinen Anteil daran hat, belehren und bestrafen muß, bis er durch die Bestrafung gebessert worden ist, denjenigen aber, der nicht hört auf Strafen und Belehrung, als heillos aus dem Staat verweisen oder töten — ich sage: steht es also um das Eine und lassen, trotzdem also es geartet ist, die tüchtigen Männer ihre Söhne in allem andern unterrichten, in diesem Einen aber nicht, so siehe, wie wunderlich sie doch „die tüchtigen Männer" sind. Denn daß sie es für lehrbar halten im Einzelleben wie im Staate, das haben wir bewiesen; ist's aber lehrbar und durch Pflege zu erreichen, so lassen sie natürlich ihre Söhne in allen andern Dingen unterrichten, auf deren Unkenntnis nicht der Tod als Strafe steht — in dem Stück aber, bei dem der Tod als Strafe und Verbannung ihrer eigenen Kinder wartet, wenn sie nicht unterrichtet und zur Tugend herangebildet sind, und außer dem Tode Einziehung des Vermögens und mit einem Worte, es geradezu zu sagen,

Vernichtung des ganzen Hauses, — in diesem Stücke also sollten sie keinen Unterricht erteilen lassen, nicht allen Fleiß aufwenden? man sollte es doch denken, Sokrates.

(15.) Von frühester Kindheit an, so lange einer lebt, belehrt und zieht man ihn. Sobald er das gesprochene Wort versteht, gibt Amme, Mutter, Pädagog und auch der Vater selbst sich darum Mühe, daß der Knabe recht tüchtig werde, indem sie ihn bei allem Thun und Reden belehren und darauf verweisen, daß das gerecht, das unrecht ist — das schön, das häßlich — das fromm, das unfromm — das thue! mahnen sie; das nicht! Und wenn er willig gehorcht, nun gut; sonst aber biegen sie ihn gleichwie ein Stämmchen, das schief und krumm zu werden droht, zurecht mit Drohungen und Schlägen. Und wenn sie darnach die Kinder in Schulen schicken, geben sie viel dringender den Auftrag auf ihre Sittsamkeit zu achten als auf das ABC und Zitherspiel; die Lehrer aber wenden nicht bloß Fleiß auf diese beiden Dinge — sie legen auch den Kindern, wenn sie das Lesen können und im stande sind, wie früher das gesprochene Wort, so jetzt Geschriebenes zu fassen, die Lieder guter Dichter auf die Bank zum Lesen und zwingen sie dieselben zu lernen — Lieder, in denen viele gute Lehren stehen und viele Schilderungen und Lob- und Preisgesänge auf tüchtige Männer alter Zeit, damit der Knabe in Bewunderung nacheifere und strebe ein solcher Mann zu werden. Und wieder lassen — ein anderer Fall derselben Art — die Lehrer des Zitherspiels die Sittlichkeit sich angelegen sein und daß die jungen Leute nichts böses thun, und haben diese das Zitherspiel gelernt, so lehren sie weiter wieder Lieder von andern guten Dichtern, Lyrikern, die sie dem Spiele unterlegen, und dringen mit Gewalt darauf, daß diese Rhythmen und Harmonien den Seelen der Kinder zu eigen werden, damit dieselben milder und tüchtig seien zu Wort und That, wenn sie in höherem Maße sich mit Takt und Harmonie erfüllten; das ganze menschliche Leben bedarf ja doch des Taktes und der Harmonie. Und außerdem noch schicken sie ihre Kinder zur Schule des Turnmeisters, damit dieselben im Besitze erhöhter Leibeskraft zu Dienst gewärtig seien einem tüchtigen Geiste und nicht die körperliche Schwäche sie zwinge im Krieg, so-

wie bei ihren sonstigen Geschäften verzagt zu sein; und dieses thun gerade die Vermögendsten am meisten; dies aber sind die Reichsten; ihre Söhne fangen am frühesten unter ihren Altersgenossen an die Schulen zu besuchen und werden am spätesten frei. Doch sind sie von der Schule frei geworden, so zwingt der Staat sie wieder die Gesetze zu lernen und nach ihnen zu leben als einer Vorschrift, damit sie nicht auf eigne Faust ins blaue leben, vielmehr gerade, wie die Schreiblehrer den Kindern, die des Schreibens noch nicht mächtig sind, mit ihrem Griffel Linien ziehen und ihnen dann die Tafel geben und sie zwingen nach Weisung dieser Linien zu schreiben, so hat der Staat Gesetze vorgezeichnet, Erfindungen trefflicher und altehrwürdiger Gesetzgeber, und nötigt nach ihrer Norm zu herrschen und sich beherrschen zu lassen; wer aber aus dem Rahmen dieser Gesetze tritt, den züchtigt er und diese Züchtigung hat bei euch, wie sonst an vielen Orten, in Anbetracht, daß die Strafe richtet, den Namen „Richtung“. Wenn nun im Einzelleben und im Staate ein solcher Eifer um die Tugend herrscht, willst du dich wundern, lieber Sokrates, und zweifeln, ob die Tugend lehrbar sei? Nein nein — da braucht es kein Verwundern; weit eher, wäre sie es nicht.

(16.) Woher kommt es nun aber, wenn Söhne tüchtiger Väter schlecht sich zeigen? Das vernimm nunmehr — denn es ist nicht verwunderlich, wenn anders wahr ist, was ich bisher behauptete, daß dieser Sache, der Tugend nämlich, niemand bar sein dürfe, wenn ein Staat bestehen soll. Denn wenn sich wirklich das von mir Behauptete also verhält — und es verhält sich ganz gewißlich so — : doch nimm aus dem Bereich der Thätigkeiten und Künste irgend eine andere her und prüfe. Wenn der Bestand des Staates nur dadurch möglich wäre, daß wir alle Flötenspieler sind, wie eben jeder kann, und im Verkehr der einzelnen wie im Staate jeder den andern, der schlecht die Flöte bläst, in dieser Kunst belehrte und tadelte und mit ihr so wenig geizte, als jetzt thatsächlich jemand mit dem Rechten und Gesetzlichen in der Art geizt und heimlich thut, wie mit den andern Fertigkeiten — es ist ja eben gegenseitiger Sinn für Recht und Tugend unser Nutzen; deswegen sagt und lehrt ein jeder dem andern willig das Rechte und Gesetz-

liche —: wenn, sage ich, wir auch beim Flötenspiele derart in vollem Maße neidlose Neigung hätten einander zu belehren, glaubst du — so fragte er —, mein lieber Sokrates, daß dann die Söhne der guten Flötenspieler wohl eher gute Flötenspieler würden als die der schlechten? Ich glaube nicht; nein, gleichviel wessen Sohn es wäre: wer eben zum Flötenspiel die besten Gaben hätte, der würde zu Bedeutung sich erheben, der Unbegabte bliebe unberühmt; und oftmals würde eines guten Flötenspielers Sohn ein schlechter, oft auch der eines schlechten ein guter; aber Flötenspieler wären sicher alle und tüchtige im Vergleich mit Laien und solchen, die vom Flötenspiele nichts verstehen. So mußt du auch in gegenwärtiger Frage denken: wer bei solchen, die unter Gesetzen und bei Menschen aufgewachsen sind, dir als ein Ausbund von Ungesetzlichkeit erscheint, der ist gerecht, ja selbst ein Meister in dieser Hinsicht, wenn er nach Menschen beurteilt werden müßte, die weder Erziehung haben noch Gerichte noch Gesetze und auch keinen Zwang, der sie auf alle Weise nötigt sich der Tugend zu befleißen, und die gewissermaßen vielmehr „Wilde“ wären von der Art, wie sie im vorigen Jahre Pherekrates im Lenäum auf die Bühne brachte. Gewiß gar höchlich wärst du unter Menschen, wie es die Menschenfeinde in jenem Chore sind, zufrieden, begegnetest du einem Eurybatos und Phrynondas, und würdest klagen voll Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der Menschen dieser Stadt; jetzt bist du nur verwöhnt, mein Sokrates, weil alle Lehrer der Tugend sind, so weit ein jeder kann, und keiner scheint es dir zu sein; geradeso wie sich z. B. kein Lehrer des Griechischen fände, wenn du nach einem solchen suchtest, und ebenso, mein' ich, würde in dem Falle, daß du für unsere Meistersöhne einen suchtest, der eben in der Kunst ihr Lehrer würde, die sie bei ihrem Vater schon gelernt, soweit der Vater und des Vaters Freunde, seine Kunstgenossen, es leisten konnten — also für diese einen, der noch weiter ihr Lehrer würde: da würde, mein' ich, auch nicht leicht, mein Sokrates, für diese sich ein Lehrer finden, wohl aber sehr leicht für die Laien — desgleichen auch für die Tugend und alle andern Dinge: man müßte vielmehr schon zufrieden sein, wenn einer bei uns nur etwas weniges vor anderen befähigt

ist zum Ziel der Tugend zu fördern. Zu diesen denn gehöre ich, wie ich mir schmeichle, und dürfte wohl in solcher Weise jemand fördern, daß er tüchtig wird, die ausgezeichnet ist vor allen anderen und wert des Honorars, das ich verlange, ja noch eines höheren, so daß meine Schüler selbst diese Überzeugung haben. Deswegen habe ich auch mit der Erhebung meines Honorars es also eingerichtet: wer von mir unterrichtet worden ist, zahlt, wenn er will, die Summe, die ich fordere; im andern Fall erlegt er unter einem feierlichen Schwur in einem Tempel, was nach seinem Urteil das Gelernte wert ist.

So hab' ich dir, schloß er, lieber Sokrates, eine Erzählung und eine wissenschaftliche Erörterung darüber vorgetragen, daß wirklich die Tugend lehrbar ist und die Athener also von ihr denken, und daß es nichts Verwunderliches ist, wenn Söhne tüchtiger Väter schlecht und die von schlechten tüchtig werden; sind ja doch auch die Söhne Polyklets, die Altersgenossen unseres Paralus und Xanthippus, im Vergleich mit ihrem Vater nichts, wie sonst auch Söhne von andern Meistern. Doch diese beiden darf man noch darum nicht schelten; noch knüpfen sich ja Hoffnungen an sie: denn sie sind jung."

---

Als alle im Hause des Kallias Anwesenden versammelt waren, gedachte nun Protagoras sich in der Verehrung zu sonnen, die ihm angesichts seiner Bewunderer und Neider den einen zur Bestärkung ihres Glaubens, den anderen zum Ärger von Sokrates entgegengebracht würde. Er mag darum sehr enttäuscht gewesen sein, als dieser ohne allen Weihrauch für seine Person und, ohne vor den Ohren der neidischen Kollegen die Vorzüge des Hippokrates zu wiederholen, in der denkbar schlichtesten Weise ihm lediglich den Wunsch des jungen Mannes vortrug seinen Unterricht zu genießen und daran die Frage nach dem Ziele desselben knüpfte. Der nichtssagende allgemeine Bescheid des großen Propheten erinnert unwillkürlich an die unzulängliche Antwort des Hippokrates über das Wesen des Sophisten. Darum wird er auch von Sokrates in

einer durch ihre Ironie wirksamen Parallele ganz genau derselben Methode unterworfen, die eben vorhin bei dem naiven Jüngling angewendet worden war, um seine unklare Begriffsbestimmung zu verbessern. Auch Protagoras wird auf dem Wege der Analogie — auch formell durch Nachbildung seines Satzes nicht ohne alle Ironie — veranlaßt die Sphäre näher zu begrenzen, in welcher sich der Fortschritt seiner Schüler bewege. Die Art, wie er dieser Forderung nachkommt, ist für seinen Charakter bezeichnend. Er hätte ohne weiteres an die Sache sich haltend erklären können: das Ziel meines Unterrichtes ist Geschicklichkeit in der Behandlung persönlicher und öffentlicher Interessen — allein das Seine suchend benützt er diese Gelegenheit vor allem, um nachzuholen, was zu seinem Ingrimm Sokrates versäumt hatte: gerade seinen Unterricht als den allein seligmachenden anzupreisen. Dieselbe Selbstgefälligkeit, mit der er vorhin sich über die vorgeblichen Vorläufer der Sophistik erhoben hatte, läßt ihn jetzt gegenüber den Sophisten der Gegenwart harte verurteilende Worte sprechen, als wären sie Betrüger, welche das Vertrauen der Jugend mißbrauchend sie mit der grauen Theorie von Spezialwissenschaften plagten, statt sie vom grünen Baume des Lebens genießen zu lassen. Und doch hatte er eben erst selbst Spezialisten genannt, die er als schätzenswerte Sophisten reklamierte — wie kann er jetzt denjenigen Sophisten, welche Spezialwissenschaften lehren, die sittliche Berechtigung absprechen? Der Widerspruch zwischen den beiden Urteilen ist nicht zu lösen, leicht aber seine Entstehung zu begreifen. Dort galt es gefeierte Namen als Vorläufer der eigenen Thätigkeit zu gewinnen — die Eitelkeit läßt auch Musiker etc. gelten. Dieselbe Eitelkeit verwirft die Musiker, wenn es gilt einen Nebenbuhler herabzusetzen. Denn das Urteil gilt nicht der Sache, sondern den Personen und ist abhängig von ihrem wechselnden Verhältnisse zu dem urteilenden Subjekte. Der Widerspruch des Protagoras gegenüber seinem eigenen Urteil enthüllt aber nicht bloß die der Wissenschaftlichkeit und damit der Wahrheitsliebe entgegengesetzte Selbstsucht des berühmten Weisen, sondern sie zeigt auch wieder die Zerklüftung der Sophistik überhaupt, indem sie als eines festen Zentrums entbehrend und in der verschiedenen

Richtung ihrer Vertreter mit sich selbst uneins erscheint. Die im vorausgegangenen Teile äußerlich dargestellte Trennung der Sophisten verrät sich hier als die Folge eines inneren Mißverhältnisses. Sokrates, ohne auf diese Differenzen sich einzulassen, nimmt nur auf den positiven Teil der Erklärung des Protagoras Rücksicht und präzisiert das immer noch zu wenig begrifflich formulierte Programm des Sophisten, indem er das Ziel seines Unterrichtes in dem Begriffe der bürgerlichen Tugend zusammenfaßt. Es ist bezeichnend für das zu Erwartende, daß es dem Sokrates vorbehalten bleibt das entscheidende Wort über die Absichten der Sophisten auszusprechen — Protagoras selbst erscheint dadurch als ungeübt in logisch scharfer Weise zu reden. Eine Gelegenheit diesen Verdacht zu widerlegen bietet ihm der Einwand des Sokrates, daß diese bürgerliche Tugend ihm überhaupt nicht lehrbar scheine. Mit ironischer Anbequemung an den Standpunkt der Sophisten begründet ihn Sokrates mit empirischen Thatsachen aus der Praxis des immer von jenen Weisen hoch gepriesenen athenischen Volkes und dem Leben eben jener Privatkreise, die von Protagoras vorhin als allein maßgebend bezeichnet worden waren. Mittelst welches Ideenganges Sokrates von diesen thatsächlichen Verhältnissen zu der Behauptung gelangte, die bürgerliche Tugend sei nicht lehrbar, wird besser im Anschluß an die Antwort des Protagoras erörtert werden, mit welcher dieser für die Lehrbarkeit der Tugend und damit für seine eigene Thätigkeit eintritt. Denn — um sofort auf den ersten Einwand überzugehen — wenn eine so aufgeklärte Nation, die in untergeordneten technischen Fragen nur die Meinung der Zünftigen gelten ließ, ohne Ansprüche auf spezielle Schulung jeden für ratsfähig erklärte, wenn es sich um das Wohl und Wehe des ganzen Staates handelte, so konnte dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß ohne Unterschied jeder von Natur die Qualification in öffentlichen Angelegenheiten Rat zu ertheilen, d. h. die bürgerliche Tugend besitze. In diesem Falle aber bedurfte es keiner besonderen Lehrer und das Programm des Protagoras war gleichbedeutend dem Versprechen, Eulen nach Athen zu tragen. Für den Sophisten war es darum eine Lebensfrage, diesen Zweifel zu widerlegen. Zu unserem Erstaunen finden

wir aber in ihm zunächst einen Sekundanten des Sokrates, indem er es unternimmt, die Berechtigung der Athener zu ihrem liberalen Verhalten durch den Nachweis zu erhärten, daß die politische Tugend wirklich ein gemeinsamer Besitz aller Menschen sei.

Betrachten wir — einstweilen ohne weitere Rücksichten — den von Protagoras gelieferten Beweis an sich (cap. 11 und 12). Die erste Frage war, auf welchem Wege er ihn führen solle. Für Philosophen ist mit dem Begriff der zu beweisenden Sache die Methode der Beweisführung als eine innere Notwendigkeit gegeben — Rhetoren erkennen dieses Gesetz nicht an: wie ihr Ziel nicht ein objektives, sondern ein persönliches, nicht Erkenntnis, sondern Effekt ist, so sind auch ihre Mittel nicht aus der Sache abgeleitet, sondern rein persönlicher Natur und somit von der Laune und den Erwägungen des Egoismus abhängig. Darum offeriert Protagoras in der Maske des wohlwollenden Alten, doch faktisch in der Weise eines zudringlich flunkernden Hausierers seinen Zuhörern zwei entgegengesetzte Formen des Beweises, Poesie und Dialektik, und trifft von jenen zu eigener Wahl veranlaßt die Entscheidung für den ersteren Weg nur mit der Motivierung des größeren ästhetischen Interesses, im geheimen aber in der Hoffnung, mit seiner virtuosen Gewandtheit auf diesem Gebiete zu imponieren. So ist die getroffene Wahl persönlich durch die Eitelkeit des Redners motiviert, die uns durch das Vorausgegangene als charakteristische Eigenschaft gerade des Protagoras wohlbekannt geworden ist — indessen ist bei der typischen Bedeutung des Protagoras, der als Vertreter der Sophistik überhaupt erscheinen soll, von größerer Wichtigkeit der sachliche Grund, aus dem ihn Plato sich der Form der Poesie, des Mythus, bedienen läßt.

Wie die ganze Handlung des Protagoras nach ihrer negativen Seite von dem Gedanken beherrscht ist, die Sophistik nach allen Seiten sich selbst enthüllen zu lassen, um sie auf diese Weise durch sich selber zu vernichten, so steht auch der Mythus im Dienste dieser Absicht. Er ist ein Protest des Sokratismus gegen die parabolische Lehrweise, welche bei den Sophisten in hohen Ehren stand, dem Sokrates aber für philosophische

Zwecke verwerflich schien. Es bedarf diese Auffassung, die in der Polemik den eigentlichen Zweck des Mythus sieht, einer kurzen Erörterung. Je mehr wir nämlich bei dem vorliegenden Werke Platos betonen, daß es sich ausschließlich die Darstellung sokratischer Lehre und Methode zur Aufgabe gemacht hat, desto mehr scheint es nötig, jedes Stück desselben als in sokratischem Sinne erfunden zu betrachten und seine Beurteilung von den Prinzipien abhängig zu machen, welche wir aus den andern sokratischen Schriften Platos als die individuellen Prinzipien des Sokrates kennen. Bei seinem unerbittlichen Drängen, wissenschaftliche Fragen durch ihre Zurückführung auf Begriffe zu lösen, konnte Sokrates trotz seines sonst von Plato oft angedeuteten Sinnes und Verständnisses für Poesie nur mit Ironie auf Dichtungen herabsehen, welche mit dem Anspruche auftraten, ein begrifflich zu Erkennendes zu entscheiden. Den historischen Sokrates — und diesen haben wir im Protagoras vor uns, so weit überhaupt Plato seinen Meister historisch zeichnet — kann Plato einen Mythus nur berichten lassen als Erzählung eines verfehlten Unternehmens. Anders gestaltete sich die Sache in den Dialogen der zweiten und dritten Epoche — der platonische Sokrates, d. h. der Sokrates, welcher die Ideen Platos vorträgt, spricht gerade die tiefsten Gedanken in der Form des Mythus aus. Ist es nun Selbstverleugnung Platos, in seinem Protagoras eine Lehrform rein ironisch einzuführen, deren er sich bald darauf in mehr selbständigen Schriften selbst nicht bloß als einer Zierde, sondern als einer wesentlichen Stütze seiner philosophischen Beweisführung bediente? Allein ein Vergleich des dem Protagoras in den Mund gelegten Mythus mit den platonischen Mythen zeigt, daß jener trotz gleicher Bezeichnung doch spezifisch von diesen verschieden ist. Denn die platonischen Mythen sind meist frei geschaffene Paramythien, die ihren Schwerpunkt in der Symbolik haben, der Mythus des Protagoras dagegen ist ein an die Volkssage angeschlossenes Märchen, das nur äußerlich dadurch den Schein eines platonischen Mythus erhält, daß die teils überlieferte teils erdichtete Erzählung in göttliche Kreise verlegt ist. Einen solchen Mythus konnte Plato seinen Sokrates mit dem überlegenen Lächeln schweigender Verurteilung erzählen

lassen, ohne seine persönlichen, bei ihm als einem geborenen Dichter begreiflichen Überzeugungen von dem philosophischen Werte der Mythen zu verleugnen — denn eben das philosophische Element, die symbolische Darstellung einer höheren Wahrheit, ist es, was ihm fehlt. Die bei dieser Betrachtung sich aufdrängende Frage, ob Plato denselben frei erfunden oder von Protagoras entlehnt habe, läßt sich nicht objektiv entscheiden — ich möchte selbst für den Fall der Existenz eines ähnlichen protagoreischen Mythus, dem Plato vielleicht einzelne für seinen ironischen Zweck brauchbare Motive oder charakteristische Wendungen der Rede entlehnte, in allen wesentlichen Punkten die vorliegende Erzählung als eine jener künstlerischen Leistungen ansehen, in denen der Geist des Schriftstellers die so oft bewährte Fähigkeit, das Bild der Außenwelt scharf zu reflektieren, mit freier poetischer Gestaltungskraft bekundet.

Es wird nunmehr die nächste Aufgabe sein, diese ironische Bedeutung des Mythus aus der Komposition desselben in sachlicher und formaler Beziehung abzuleiten. Ich beginne mit der Betrachtung des Verhältnisses, in welchem er sachlich zu seinem Zwecke steht, die bürgerliche Tugend als ein Gemeingut aller Menschen zu erweisen. Indem Protagoras mit seinem Beweise das Gebiet der Poesie betrat, verzichtete er natürlich auf die logische Entwicklung dieses Verhältnisses aus dem Begriffe der menschlichen Tugend; nicht aber konnte ihn die Allegorie von der Aufgabe entbinden, faktische Verhältnisse dem Verstande durch das Medium der Phantasie so vorzuführen, daß sie durch die Deutung der gebrauchten Bilder erklärlich scheinen. Betrachten wir einen poetischen Versuch, ein ähnliches Thema allegorisch darzustellen, z. B. das reizende Gedichtchen Goethes „die Nektartropfen“, in dem die Thatsache eines verschiedenen Tieren innewohnenden Kunsttriebes behandelt ist: in ihm ist eine wenn auch nicht in ihren letzten Beziehungen begrifflich darstellbare, aber doch organische Entwicklung durch ein fortgesetztes Bild versinnlicht. Oder vergleichen wir die von Plato selbst im „Staatsmann“ ebenfalls in einem Mythus vorgetragene Darstellung der von Protagoras hier behandelten Verhältnisse. Nach der Schilderung des gol-

denen von Kronos beherrschten Zeitalters entwirft er das Bild der von Zeus regierten Periode als des Lebens der von Übeln heimgesuchten Menschheit. „Verlassen von der Fürsorge des Gottes, dessen Eigentum und Herde wir bisher gewesen, und da weiter die meisten Tiere, so viele derselben schlimmer Natur waren, verwildert, die Menschen selber aber schwach und hüterlos geworden waren, wurden sie von ihnen zerrissen; und dazu waren sie in den ersten Zeiten hilflos und ohne Künste, da die von selbst wachsende Nahrung aufgehört hatte, auf eigene Beschaffung sie sich aber noch nicht verstanden, weil früher kein Bedürfnis sie dazu zwang — in Folge aller dieser Verhältnisse befanden sie sich in großer Verlegenheit. Deshalb sind uns denn die in den alten Sagen gefeierten göttlichen Gaben mit der notwendigen Belehrung und Anweisung beschert worden: das Feuer von Prometheus, die Künste von Hephästus und seiner Kunstgenossin, und wieder Samen und Gewächse von anderen. Und alles, was zur Einrichtung des menschlichen Lebens beigetragen hat, ist aus diesen Gaben erwachsen, nachdem — wie oben gesagt — das göttliche Walten den Menschen seine Fürsorge entzogen hatte und diese durch ihre eigene Kraft sich selber leiten und versorgen mußten, wie überhaupt die ganze Welt, nach deren Beispiel und Vorgang wir immerdar, wie vorhin auf jene, so jetzt auf diese Weise Leben und Wachstum haben.“

Dieser Mythus hat in manchen Punkten Ähnlichkeit mit der Behandlung des Stoffes von Seiten des Protagoras; aber eine genauere Betrachtung zeigt zwischen den beiden Darstellungen einen durchgreifenden Unterschied. Durch den Gegensatz zu der goldenen Zeit mit ihren paradiesischen Zuständen erscheint die hier geschilderte Periode als Veranschaulichung des Widerspruches, in dem das reale menschliche Leben zu seiner Idee sich befindet — es ist die Gottentfremdung der zweiten Periode, auf welche der Nachdruck gelegt ist. Zugleich ist aber dieser Wechsel nicht als ein zufälliger, von außen dem menschlichen Leben oktroierter dargestellt, sondern als eine aus dem kosmischen Gesetze mit Notwendigkeit sich ergebende fortlaufende Entwicklung. So ist dieser Mythus wirklich eine Paramythie; denn er lehrt nach Überwindung

des gegenwärtigen verderbten Zustandes zu streben durch Annäherung an die naive Zeit, da die Tugend den Staat beherrschte, zugleich aber erklärt er die Verderbnis der Welt aus dem Zusammenhange, der zwischen der Menschheit und dem Weltganzen in ihren Zuständen besteht.

Erinnern wir uns im Anschluß an diesen Mythus Platos endlich in aller Kürze zu fernerer Vergleichung an die ursprüngliche Dichtung von Prometheus, wie sie von der Urkraft des griechischen Nationalgeistes im Volksmythus geschaffen worden ist. Sie zeigt uns ein altes aus der Titanenzeit stammendes, noch blödes und stumpfsinniges Menschengeschlecht, den Übergang aus der alten Zeit in eine durch das Regiment des Zeus begründete neue Weltordnung, in der die frühere patriarchalische Gemeinschaft der Götter und Menschen aufgehoben ist; wir sehen das Ringen des menschlichen Geistes um Selbständigkeit personifiziert in dem Genius der Menschheit, Prometheus. Die menschliche Kultur entwickelt sich allseitig durch die Erfindung des Feuers, welche — als in der Zeit des Kampfes zwischen göttlichem und menschlichem Rechte geschehen und zu größerer Selbständigkeit des Menschengeschlechtes führend — in dem Bilde eines an der Gottheit in Auflehnung gewagten Raubes erscheint; die Wahrung des höheren göttlichen Rechtes findet ihren Ausdruck in der Bestrafung des Prometheus. Mit einem Worte: der Volksmythus führt uns in der Form der Poesie mittelst der Personifikation der thätigen Kräfte die der Geschichte vorausliegende Entwicklung des menschlichen Geistes vor — nicht als mechanischen Vorgang, welcher aus dem Menschen eine Summe willkürlich gesellter Eigenschaften macht, sondern als organische Entwicklung einer einheitlichen inneren Kraft, die aus sich selbst heraus ein vielseitiges Leben schafft.

Trotz der großen Ähnlichkeit, welche zwischen dem Mythus der Volkspoesie und dem des Protagoras sich zeigt, ist dennoch die Verwandtschaft des ersteren mit dem platonischen Mythus des „Staatsmanns“ weitaus größer; denn jene Ähnlichkeit bezieht sich auf den äußeren Verlauf der Handlung, diese Verwandtschaft aber ist in einer gemeinsamen tiefen Symbolik, dem Gedanken einer organischen Entwicklung der Menschheit,

begründet. Prüfen wir den Mythus des Protagoras nach dieser Seite. In ihm herrschen durchaus mechanische Anschauungen, nach welchen gerade diejenigen Eigenschaften, welche dem Menschen spezifisch eigentümlich sind und ihn zum Menschen machen, als etwas Äußerliches, nachträglich zu der Materie Gekommenes erscheinen — Anschauungen, welche selbst den Zusammenhang dieser in ihren Äußerungen mannigfachen Eigenschaften wieder mechanisch zerreißen und so den Menschen in ein Konglomerat von physischen, technischen und sittlichen Fähigkeiten auflösen, welche wieder nicht einmal als Summe vereinigt zu sein brauchen, um den Begriff des Menschen zu konstituieren.

Es ist der Mühe wert die Entstehung dieses Mythus im einzelnen zu verfolgen, nicht nur um seinen Mangel an symbolischer Tiefe zu erkennen, sondern auch um die innere Notwendigkeit dieser oberflächlichen Fassung zu begreifen; indirekt wird dadurch zugleich die Genialität Platos in der selbstbewußten Erfindung eines an sich mangelhaften, aber zum Zwecke der Charakterisierung einer geistigen Richtung meisterhaft ersonnenen Mythus deutlicher zu Tage treten.

Zwei Punkte standen von vornherein gewissermaßen als die Angeln der Erzählung fest: fürs erste der Kern der Prometheusfabel in ihrer überlieferten Gestalt, d. h. die Mitteilung des Feuers an die Menschen durch Prometheus als eine Voraussetzung des menschlichen Kulturfortschrittes. Ein Mythus, der die Entwicklung des Menschengeschlechtes darzustellen unternahm, mußte unbedingt wenigstens so weit sich an die nationale Erzählung anschließen, selbst wenn er, wie die frei mit der Überlieferung schaltenden platonischen Mythen, nicht von einem „Raube“ sprechen wollte. Plato läßt seinen Protagoras an der Überlieferung vom Raube festhalten, um seinem Märchen den naiven Charakter zu wahren. Im übrigen war die Erzählung durch das Bestreben bedingt, sie in Einklang zu setzen mit der Praxis des Lebens, welche für den Sophisten als das faktisch Bestehende die absolute Wahrheit ist und als solche mit diesem Mythus erwiesen werden sollte. Als der Philosoph der Praxis mußte Protagoras zur systematischen Begründung derselben die technischen Fertigkeiten als das Mono-

pol einzelner, die bürgerliche Tüchtigkeit als Gemeingut aller darstellen. Für die Organisation der naiven Erzählung hatte diese prinzipielle Trennung der menschlichen Fähigkeiten zur Folge, daß eine doppelte Verteilung derselben nach einem verschiedenen Prinzipe notwendig schien — es mußte also neben dem Prometheus einem zweiten die Rolle des Verteilens zugewiesen werden. Nun war die Thätigkeit des Prometheus eine im voraus bestimmte; unzertrennlich mit dem Feuer verbunden konnte er nur die technischen Künste den Menschen gebracht haben. Diese Notwendigkeit führte zu der selbsterfundenen Erzählung, daß Hermes im Auftrage des Zeus eine zweite Verteilung vorgenommen habe, bei welcher die sittlichen Anlagen als Gemeingut der Menschen ohne Unterschied ausgeteilt wurden. Durch diese Organisation der Erzählung war aber die gewaltthätige Zerspaltung des geistigen und sittlichen Fortschritts der Menschheit bedingt, welche uns im Gegensatze zu der in der alten Prometheusfabel dargestellten einheitlichen Entwicklung der menschlichen Kräfte als eine oberflächliche Auffassung erscheint. Diese Spaltung findet ihren sinnlichen Ausdruck darin, daß es für die beiden Fähigkeiten nach der Erfindung des Sophisten verschiedene ursprüngliche Besitzer und Aufbewahrungsorte gab — eine Erfindung, welche zugleich motivierte, warum Prometheus trotz seines guten Willens die Menschen zu beglücken ihnen doch zu wenig gab. Eben diese Dürftigkeit der ersten Ausstattung des Menschen aber veranlaßte die Erfindung von dem verfehlten Unternehmen des Epimetheus. Die Volkssage weiß überhaupt nichts von einem Auftrage der Titanen, die neugeschaffene Menschheit und überhaupt die verschiedenen Gattungen der Geschöpfe mit Fähigkeiten auszustatten; sondern Prometheus übernimmt dieses Geschäft den Menschen gegenüber in erklärter Auflehnung gegen die göttliche Macht aus eigenem Antrieb, Epimetheus dagegen spielt seine Rolle erst, als Zeus zur Strafe für den Raub des Prometheus die Pandora zu den Menschen herniedersandte. Oder, wenn es alte Sagen gibt, welche den Prometheus als den Schöpfer der Menschen darstellen, so schreiben sie auch die menschliche Gestalt demselben zu, ohne dieselbe von den Eigenschaften des Menschen zu trennen. Protagoras nennt die

äußere Bildung der Menschen ein Werk der Götter und läßt die Titanen mit der inneren Begabung derselben beauftragt sein, freilich nicht ohne in einem auffälligen Widerspruche sie nachträglich zugleich bei der leiblichen Gestaltung der Geschöpfe thätig darzustellen. Weil er aber — durch seine rhetorischen Zwecke genötigt — diese Ausstattung wieder in zwei nicht zusammenhängende Hälften zerreißen, die erste Ausstattung also als eine mangelhafte darstellen mußte, die wieder der mit dem Begriffe des Prometheus verbundenen Anschauung widersprach, wurde er in seiner Erzählung auf den Weg gedrängt, die Verteilung durch die Schuld eines anderen, des Epimetheus, in fehlerhafter Weise vornehmen zu lassen. Nun konnte Prometheus, der nur mehr als Nothelfer in der Verzweiflung und selbst im Drange der Verzweiflung handelt, unbeschadet seiner Würde den Menschen unvollkommene Gaben reichen.

Nach dem Gesagten erscheint somit der Mythus als vollkommen korrekt erdacht und konsequent durchgeführt — aber unter dem Banne einer vollkommen falschen Grundanschauung, die wieder ihren Ursprung in der verkehrten sittlichen Richtung hat, die faktischen Verhältnisse als Gesetze des Denkens anzunehmen und so logisch das zu Erklärende als bewiesen vorauszusetzen, statt den Begriff und das Wesen der Dinge zur Grundlage des Urteils zu machen. Wir mögen daher den Mythus nach irgend welcher Seite betrachten, so tritt uns überall statt begrifflicher Begründung eine mechanische Auffassung entgegen, die — weit entfernt ein Verständnis der besprochenen Sache zu wecken — nur das Thema in einer andern Tonart wiederholt, nicht aber es erledigt.

Man vergleiche doch den nächsten besten platonischen Mythus in dieser Beziehung mit der Erzählung des Protagoras; z. B. den ersten Mythus im Symposion. Ist nicht dieses hohe Lied von der Liebe bei allem poetischen Glanze auf dem Begriffe der Liebe aufgebaut, wie er für das sittliche Leben wissenschaftlich schon im Lysis und in dem vorausgegangenen Abschnitte des Symposion selbst im Anschluß an jene Erstlingsschrift auch nach der sinnlichen Seite entwickelt worden war? Das dialektisch Erwiesene (cf. meine Bemerkungen

zum 5. Teile des Lysis und p. 107 f.) ist der Grundgedanke dieses Mythus, der also nur ein Erkanntes in formaler Verklärung widerspiegelt. Wo ist im Mythus des Protagoras ein ähnlicher Zusammenhang zwischen Gedanken und Anschauung, Innerlichem und Äußerlichem? Wo findet sich eine Andeutung von dem Ringen der Menschennatur, die aus sich selbst heraus ihrem Wesen nach die Keime höherer Gesittung entfaltet — eine Andeutung, welche in der poetischen Form des Mythus ebenso wenig als in der Volkssage von Prometheus ausgeschlossen war? Überall vielmehr nur dii ex machina und andererseits rein materiale Existenzen, denen nachträglich auf rein äußerlichem Wege die Waffen für den Kampf ums Dasein angeleimt werden — ein Menschengeschlecht, das froh sein muß bei dieser Verteilung vergessen worden zu sein; denn Epimetheus hatte augenscheinlich die spezifischen Eigenschaften des Menschen gar nicht zu verteilen, insofern sie weder anderen Geschöpfen verliehen noch am Ende übrig geblieben waren — eine religiöse Entwicklung, die im Widerspruch zu der späteren Bestimmung der Frömmigkeit als eines Teiles der „Tugend" hervorgegangen aus der technischen Begabung ebensowenig Ausdruck einer Gesittung ist als der gerühmte sprachliche Fortschritt des Menschen — mit einem Worte: keine Entwicklung, sondern eine stoßweise von außen kommende Veränderung der gegebenen Verhältnisse. Wenn wir darum schließlich fragen: in wiefern ist also die Praxis des athenischen Volkes die richtige?, so werden wir aus dem Mythus keine Antwort entnehmen können als die: die Praxis befindet sich in Übereinstimmung mit der Verteilung der menschlichen Gaben. Warum sind aber die einen Gaben ungleich, die anderen gleichmäßig verteilt? Es genüge, sagt Protagoras, zu wissen, daß dem so ist, oder mit anderen Worten: die Gaben sind so verschieden verteilt, weil sie verschieden verteilt worden sind.

Nach dem bisher Gesagten ist die oben aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis des Mythus zu der Aufgabe, welche er sich sachlich gestellt hat, einfach dahin zu beantworten, daß die angekündigte Belehrung in ihm nicht gegeben, daß er vielmehr etwas ganz anderes ist, als wofür er sich ausgab —

nämlich nur ein wortreiches Märchen, dessen Zweck die Ergötzung, nicht aber eine Überzeugung der Hörer ist. Aber eben dieser materielle Mangel ist als die Folge des der Sophistik fehlenden wissenschaftlichen Triebes ein charakteristisches Kennzeichen dieser Richtung, das Plato in ihrer Selbstportraitierung nicht übergehen durfte. Aber er malt diese Schwächen mit demselben Firnis überdeckt, mit welchem die Sophistik selbst ihre Bewunderer über den mangelnden inneren Gehalt zu täuschen wußte.

Wir werden darum nach der Besprechung der Mängel dieses Mythus und ihres Zusammenhanges mit den wissenschaftlichen und sittlichen Mängeln der Sophistik nunmehr die Vorzüge desselben einer Betrachtung unterziehen. Denn es wäre irrig anzunehmen, daß Plato die Sophistik als absolut unfähig habe an den Pranger stellen wollen, wie er es zum teil in früheren Schriften, z. B. im Ion und Hippias, mit einem gewissen jugendlichen, in Hyperbeln sich gefallenden Übermute einseitig gethan hatte. Zum Manne und Künstler in den letzten sechs Jahren gereift, wie in allmählichem Fortschritte es die zwischen Hippias und Protagoras liegenden Dialoge bezeugen, hatte er gelernt die Bedeutung der Sophistik richtig abzuschätzen und ein künstlerisch wahres Bild von ihr zu entwerfen. Darum stattet Plato den Vortrag des Protagoras entsprechend dem historischen Charakter gerade dieser Persönlichkeit, sowie der Sophistik überhaupt in mannigfacher Weise mit unbestreitbaren Schönheiten aus.

Wer fühlte sich nicht — um mit den formellen Vorzügen zu beginnen — sofort durch die ersten Worte in die glücklichen Zeiten der Kindheit versetzt, da ein „es war einmal etc.“ das Reich der Poesie erschloß? Und ohne Zweifel ist der Ton des Märchens bis zum Ende glücklich festgehalten. Die Erzählung schreitet langsam vorwärts — von der Ausmalung des Details in Anspruch genommen und vorbereitenden Handlungen mit nicht geringerer Sorgfalt zugewandt als der Hauptsache, auch in der Weise des Märchens aufgehalten durch nachträgliche Bemerkungen und durch sie zu teilweiser Wiederholung des Gesagten veranlaßt; zu diesem in der Breite des Vortrags begründeten langsamen Fortschritte paßt vollkommen das Be-

streben, die einzelnen Gesichtspunkte durch bestimmte Formulierung des nicht immer logisch scharfen Gegensatzes auseinander zu halten, zugleich aber auch die Gemächlichkeit der Verbindung der einzelnen Gedanken, die sehr häufig durch Rekapitulation des Vorausgegangenen bewerkstelligt, stets aber eine sehr kindliche, mehr die Aufeinanderfolge der einzelnen Momente als ihren organischen Zusammenhang betonende ist und so die Teile der Erzählung neben einander ausbreitet, nicht in einander schiebend sie verdichtet; endlich verdanken diesem Charakter der Rede ihre Entstehung die wiederholten Gespräche zwischen den handelnden Personen, durch welche die erzählten Thatsachen mit dem Scheine einer inneren Begründung vorbereitet werden.

Aber nicht nur die Gesamttemperatur der Erzählung zeigt die behagliche Wärme des Märchens, sondern auch der Ausdruck im einzelnen ist geeignet ein ähnliches Gefühl zu erregen. Zu den Mitteln der Darstellung ist in dieser Beziehung zu rechnen die Schmucklosigkeit des Ausdrucks, welche es nicht verschmäht dasselbe Wort wiederholt in rascher Folge zu gebrauchen, andererseits in Anbetracht der außer dem Bereiche des Realen liegenden Zustände, welche geschildert werden sollen, die Wahl spezifisch poetischer, zum teil selbstgeschaffener Worte und Wendungen, endlich die kindlich naive Anwendung der Metapher, mit welcher einzelne Attribute der Tierwelt dem Bereiche des Menschenlebens entlehnt sind. — Gegenüber diesem Gesamtcharakter der Form des Märchens ist aber zugleich aufmerksam zu machen auf den künstlerischen Wechsel, welchen entsprechend dem Inhalte Ton und Sprache innerhalb der Erzählung selbst erleidet. Wie der platonische Mythus im Phädrus anfangs epische, in der zweiten Hälfte aber im Anschluß an das Thema mehr lyrische Färbung zeigt, so zerfällt auch die Erzählung des Protagoras ebenso formell als materiell geschieden in eine mehr naiv-epische und eine mehr philosophisch-raisonnierende Hälfte; der Ausdruck der letzteren ist nüchterner und farbloser, der Stil mehr abhandelnd. Gleichwohl aber fallen die beiden Hälften formell nicht auseinander, so wenig als in dem Mythus des Phädrus die epische Hälfte ohne lyrische und die lyrische Hälfte ohne epische Momente

ist; es ist nur dort die Phantasie, hier die Logik in der Bildung des Ausdrucks relativ vorwiegend, ohne daß darum der Erzähler den Ton des Märchens im ganzen je verloren hätte.

So stehen den besprochenen materiellen Mängeln des Mythus große Vorzüge der formellen Behandlung gegenüber. Denn die Sophistik soll nach der formalen Seite als gewandt, ja hinreißend dargestellt werden, wie sie es in der Praxis war, entsprechend dem Charakter jeder Beredsamkeit, die einer tieferen wissenschaftlichen oder sittlichen Begründung entbehrt und sich bei ihrer Interesselosigkeit gegenüber der Sache der virtuosen Ausbildung der äußeren Form mit allen Kräften zuwendet. Insbesondere aber ist die persönliche Kunstfertigkeit des Protagoras gewiß hier in einem treuen Bilde vorgeführt, das denselben als einen angenehmen, durch Ungezwungenheit, Würde, Fülle und dichterischen Schwung des Ausdrucks herzgewinnenden Redner abspiegeln sollte. So ist dieser Gegensatz der Form und des Inhalts ein vollkommen bewußter und im Wesen der dargestellten Sache begründeter.

Aber auch in materieller Hinsicht wäre eine unbedingte Verurteilung des Mythus ungerecht — denn bei aller Oberflächlichkeit der Erfindung im ganzen enthält derselbe im einzelnen geistreiche Gedanken in genügender Fülle, um den Redner als einen Mann von Esprit erscheinen zu lassen. Gerade diese Vereinigung leichter Produktion an sich geistreicher Sätze mit dem Unvermögen, durch ihre Verbindung eine Erkenntnis zu bewirken schien dem Plato zusammen mit jener formalen Virtuosität das Wesen der Sophistik auf das getreueste auszudrücken. Um also den Mythus zu einem wahren Erzeugnis und zugleich Zeugnis jener philosophischen Richtung zu machen, legt er dem Protagoras einzelne so richtige Gedanken in den Mund, daß sie von manchen Erklärern ohne Grund als Ausdruck oppositioneller, über Sokrates fortgeschrittener Anschauungen Platos aufgefaßt worden sind. Wer möchte nicht das Urteil unterschreiben, welches Plato seinen Protagoras über den Wert einer ausschließlich materiellen Kultur fällen läßt, die nur zum Kriege aller gegen alle führt? oder wer verschmähte den Gedanken, daß die Sittlichkeit die Grundlage aller höheren Kultur und der menschlichen Gemeinschaft im

Staate sei, daß die Natur des Menschen die Keime der Sittlichkeit ohne qualitativen Unterschied der individuellen Begabung in sich beschließe, daß das Gute, die Tugend, zum Unterschiede von der materiellen Kultur das gottverwandte Element im Menschen, daß endlich der Staat die gottgeordnete Einheit der Menschen und also ein jedem Individuum Gehöriges sei? Lauter geistreiche und an sich wahre Gedankenspähne, aber doch nicht im stande durch ihr Zusammenwirken ein Verständnis der zu erläuternden Sache zu vermitteln. Denn — um die einzelnen Sätze in dieser Hinsicht zu prüfen —: so richtig Protagoras über den Wert einer einseitig materiellen Kultur urteilt, reißt er doch diese selbst bezüglich ihrer Entwicklungsfähigkeit ohne allen inneren Grund aus dem Zusammenhange mit der sittlichen Bildung, welche bei den spezifischen Anlagen des Menschen ihre höchste Blüte ist; nirgends finden wir ferner den Begriff der Sittlichkeit oder das Wesen ihrer Grundlagen, des Scham- und Rechtsgefühls, angedeutet; das Göttliche wirkt rein äußerlich auf den Menschen ein und seine Gaben sind nur mechanisch aufgepfropfte Reiser; der Staat endlich erscheint in seiner Stiftung ausschließlich als ein Erzeugnis der Not, hervorgerufen durch das Bedürfnis des Schutzes gegen die stärkere Tierwelt und die eigene Gewaltthätigkeit der Menschen. So sind mit einem Worte die einzelnen Sätze für sich betrachtet schön, aber sie sind nicht im Dienste einer einheitlichen Idee verwertet und der Gang der erzählten Geschichte sträubt sich gegen die tiefere Auffassung, deren sie aus dem Zusammenhange losgelöst an sich fähig sind. Wir können von diesen geistreichen Aperçus daher nicht behaupten, daß die Gesamtwirkung des Vortrags durch sie eine Änderung erfahre — die Frage, ob die Praxis der Athener durch das Wesen der bürgerlichen Tugend berechtigt sei, bleibt vielmehr vor wie nach eine offene, wenn sich auch Protagoras bei seiner Art, Behauptungen mit Beweisen zu verwechseln, in dem Anhange, mit welchem er den Mythus in mehr dialektischer Weise fortsetzt, den Anschein gibt, als wäre der Brauch der Athener das folgerichtige Ergebnis eines bewiesenen gleichmäßigen Anteils aller an der bürgerlichen Tugend. Ist nun diese Täuschung der Hörer eine bewußte oder

ist Protagoras selbst in ihr befangen? Die Antwort auf diese Frage ist in dem konsequenten Fehler enthalten, welcher seine nachfolgenden Betrachtungen trotz aller Schönheit einzelner Gedanken als vollkommen wertlos für die Erörterung der Aufgabe erscheinen läßt. Nachdem Protagoras nämlich durch den Mythus die herrschende Anschauung, daß die bürgerliche Tugend etwas allgemein Menschliches sei, vermeintlich als begründet erwiesen, faktisch aber nur wiederholt in poetischer Form ausgesprochen und gewissermaßen durch die Autorität seiner Person sanktioniert hat, glaubt er auch noch einen Beweis dafür erbringen zu müssen, daß die Menschen wirklich diese Anschauung haben. Wer fragt aber darnach? Wir wollen wissen, mit welchem Recht sie dieselbe besitzen, d. h. ob die bürgerliche Tugend nicht bloß in den Köpfen der Menschen, sondern wirklich an sich ein Gemeingut sei. Wer den ersten Beweis führt, thut zunächst ein Überflüssiges und liefert damit den Beweis mangelnder Verstandesschärfe; wer ihn aber dem zweiten substituiert, muß, wenn wir ihn nicht einer bewußten Täuschung und damit mangelnder Ehrlichkeit zeihen sollen, die beiden Beweise für gleichbedeutend halten und somit die Identität der Vorstellung, ja sogar des geheuchelten Scheines und der Wirklichkeit behaupten. Indem Protagoras mit der abenteuerlichsten Logik aus der Lüge derjenigen, welche die Tugend nicht besitzen, auf den Allgemeinbesitz der Tugend statt auf das peremtorische Dringen der Gesellschaft auf den Besitz derselben schließt, macht er diesen letzteren Fehler, aber als eine Konsequenz seiner von Plato hier nicht weiter besprochenen Philosophie, die überhaupt die Möglichkeit leugnend, ein Ding an sich in allgemein gültiger Weise zu erkennen nur von subjektiven Eindrücken wußte, die in ihrer Vielheit gleichberechtigt für jeden einzelnen das Wesen der Sache repräsentieren. Ist also das ganze Volk einer gewissen Anschauung, so ist durch diese Übereinstimmung das Wesen einer Sache in einer fast absoluten Weise festgestellt — und Protagoras ist der letzte, welcher der vox populi eine persönliche Ansicht gegenüberstellt. Aus diesem Irrtum erklärt sich die Bedeutung, welche Protagoras seinem Beweise für den Glauben der Menschheit und insbesondere, wie er mit einer captatio bene-

volentiae beifügt, der Athener an die Allgemeinheit der bürgerlichen Tugend beilegt. Für ihn ist derselbe gleichbedeutend dem Beweise, daß sie ein Gemeingut sei.

Protagoras hatte mit der bisherigen Erörterung, wie ihn bedünken mochte, mittelst einer geschichtsphilosophischen Spekulation, die durch die Logik der empirischen Thatsachen ihre Bestätigung fand, seine erste Absicht erreicht: die Berechtigung der Athener zu dem liberalen Verhalten zu erweisen, das sie auf dem Felde politischer Thätigkeit gegen jeden Redner bewiesen. Unsere Betrachtung hat diese Erörterung bisher aus dem Zusammenhange mit dem Vorausgegangenen losgelöst an sich ins Auge gefaßt — es gilt nunmehr sie als eine Antwort auf den Einwand zu betrachten, den Sokrates gegen die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend eben auf Grund dieses liberalen Verhaltens erhoben hatte.

Wir sind überrascht in Protagoras einen eifrigen Verteidiger der Prämisse des Sokrates zu finden — der Nachweis, daß die bürgerliche Tugend ein allgemeiner Besitz sei, stand ja in Widerspruch zu der Absicht seines Vortrags: die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend und damit die Voraussetzung seiner pädagogischen Thätigkeit zu beweisen. Denn Sokrates hatte ausgehend von dem Gedanken, daß die bürgerliche Tugend nach dem Verhalten der Athener für einen allgemeinen Besitz gelte, — freilich mit konsequenter ironischer Betonung des „geltens“ — folgendermaßen geschlossen: „die Wissenschaft gilt nicht wie die bürgerliche Tugend für einen allgemeinen Besitz; also schreibt man der bürgerlichen Tugend nicht das Merkmal der Wissenschaft zu; dieses ist die Lehrbarkeit —: somit gilt die bürgerliche Tugend nicht für lehrbar.“ — Wir erwarten nach rein logischen Erwägungen von Seite des Protagoras einen Angriff auf die von Sokrates als Beweismittel herbeigezogene Praxis der Athener als eine ganz verkehrte. Dann wäre auch von dem Begriffe, den er mit der bürgerlichen Tugend verband als der Wohlberatenheit in häuslichen und staatlichen Dingen, der Übergang zu der Behauptung, daß sie lehrbar sei, leicht zu machen gewesen. Die offenbaren Mißgriffe, die so oft in Wort und That auf dem Markte von Athen gemacht wurden, mußten ihn zu der Behauptung drängen,

daß die bürgerliche Tüchtigkeit als Wohlberatenheit auf Erkenntnis beruhe und darum als eine geistige Thätigkeit gelehrt werden könne. Aber dieser Weg wäre von Sokrates eingeschlagen worden, wenn ihm die Aufgabe des Protagoras zugefallen wäre — mit dem Charakter des Protagoras und der Sophistik überhaupt vertrug sich die bei dieser Art der Beweisführung nötige Opposition gegen die Praxis nicht. Die Anerkennung, ja optimistische Bewunderung des Geltenden ist ihm Grundsatz, um es mit niemand zu verderben, und er hätte gedacht gegen die Pflicht der Selbsterhaltung zu fehlen, wenn er die Hochmögenden einer tadelnden Kritik unterzöge. Trotz des Entschlusses die Folgerung des Sokrates zu verwerfen erkannte er darum doch aus praktischen Gründen die von diesem zur Begründung seiner Ansicht vorgebrachten empirischen Thatsachen als vollkommen berechtigt an. Für unsere Anschauung ist der Sophist dadurch in eine Sackgasse verlaufen, aus welcher kein Weg zu dem Ziele führt, die bürgerliche Tugend als etwas durch Unterricht zu Vermittelndes zu erweisen; Protagoras aber fährt also fort: „die bürgerliche Tugend gilt für einen allgemeinen Besitz; gleichwohl würde man sich täuschen, wollte man sie für einen natürlichen oder zufälligen Besitz erklären — denn mit dieser Anschauung stünden Thatsachen in Widerspruch, welche den Glauben an ihre Lehrbarkeit konstatieren. Diese Thatsachen sind die Verantwortlichkeit, welche sittlichen Gebrechen gegenüber einstimmig von allen aufrecht erhalten wird — sie ist ein Beweis, daß man die Tugend für etwas durch Arbeit Anzueignendes ansieht, d. h. daß sie ein solches ist —, und sodann der von allen civilisierten Menschen anerkannte ausschließlich pädagogische Zweck der Strafe.“ — Protagoras überspringt so die Kluft zwischen beiden Sätzen ohne Berücksichtigung des zwischen beiden herrschenden logischen Widerspruches und doch in seiner Art vollkommen konsequent. Für ihn ist das thatsächlich Existierende, Empirische auch das höchste logische Gesetz — die Thatsache von dem Glauben der Menschen an die bürgerliche Tugend als einen allgemeinen Besitz steht ebenso fest als die Thatsache von dem Glauben der Menschen an die bürgerliche Tugend als ein durch Unterricht Anzueignendes; nach

seiner Logik ist somit die bürgerliche Tugend zugleich ein allgemeiner Besitz und ein erst zu erwerbendes Besonderes, also ein Fehlendes. Den Einwand, daß hierin eine Inkonsequenz enthalten sei, glaubte er durch eine Hinweisung eben auf den Mythus beseitigen zu können, der allerdings den Keim dieses neuen widersprechenden Gedankens in sich enthält. Der Schluß desselben, über den wir bisher geschwiegen haben, zeigt nämlich eine Dissonanz im Verhältnis zu der vorausgegangenen Erzählung. Das durch Hermes auf Erden verkündete Gesetz des Zeus, daß als eine Pestbeule des Staates sterben solle, wer nicht die Fähigkeit besitze an dem Rechts- und Schamgefühle teil zu haben, steht in Widerspruch zu der im Vorausgegangenen aufgestellten Behauptung, daß alle Anteil an der bürgerlichen Tugend besitzen — die Thatsache strenger Bestrafung von Schuldigen und damit das Vorhandensein einer entsprechenden Schuld konnte ja nicht geleugnet und die herrschende Praxis nicht getadelt werden, obwohl der Mangel an Sittlichkeit nach dem Vorausgegangenen logisch zu den nicht zu bestrafenden Naturfehlern gehört. Aber der Götter Oberster mußte von diesem Mangel als von einer vollendeten Thatsache sprechen und mit seiner Autorität den Riß zudecken, der zwischen dem Vorausgegangenen und seinem Gesetze klaffte. So war durch eine Hinterthüre auch „die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit und mit einem Worte: der ganze Gegensatz der bürgerlichen Tugend“ in die menschliche Gesellschaft eingeschmuggelt und Protagoras geht von diesem Zugeständnis gegenüber der sonst so vortrefflichen Welt bei seinem Beweise von der Lehrbarkeit der Tugend aus. Wie oben bemerkt, werden — wenigstens gibt Protagoras seine Gründe dafür aus — Thatsachen für dieselbe ins Feld geführt; aber die Verantwortung, zu der ein jeder für seine sittlichen Mängel gezogen wird, ist doch nicht aus der Natur der Unsittlichkeit als mit Recht gefordert erwiesen, sondern mit der Überzeugung der Menschen begründet, daß die Tugend das Erzeugnis einer Belehrung sei. Der ganze Beweis erlaubt nur den Schluß, daß die Menschen bei ihrer Ermahnung und Züchtigung die Lehrbarkeit der Tugend voraussetzen, nicht aber, daß die Tugend lehrbar sei. Aber selbst dieses für die Sache ganz gleichgültige Resultat

ist nur erreicht durch eine sehr subjektivistisch gefärbte Anschauung der bestehenden Verhältnisse. Weil Protagoras eine Seite der Straftheorie für seinen Satz brauchbar findet, benützt er sie in der einseitigsten Weise, indem er in der Art geistiger Tyrannen jede andere Auffassung zuerst durch einen Bannspruch totzuschlagen sucht. „Kein Vernünftiger straft zur Vergeltung einer Schuld“ lautet sein Verdikt — aber er stellt sich mit demselben in Widerspruch zu der vollkommen berechtigten historischen Auffassung der Strafe von Seite des ganzen Volkes. Kein Grieche hatte vor Protagoras den Charakter der Strafe als einer Vergeltung bestritten — eher mochte mancher auf Thatsachen gestützt die als sekundär anerkannte Bedeutung derselben als eines Mittels der Abschreckung und Belehrung in Abrede stellen. Protagoras dreht das Verhältnis um. Wie erklärt sich diese Opposition gegen die öffentliche Meinung, als deren Stimmführer sonst sich derselbe Protagoras zu erkennen gibt? Allein es gibt auch eine schmeichlerische Opposition, die nicht sowohl verletzt als kitzelt. Je schärfer bei der Strafe der Grundsatz der Vergeltung betont wird, desto entschiedener wird auf die absolute Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen hingewiesen, desto weniger das Recht irgend einer Entschuldigung zugestanden, die über den Nachweis des Unabsichtlichen und Unwissentlichen hinausgeht. Dieser Grundsatz, der ein objektives Verhältnis zwischen Schuld und Strafe ausspricht, widerspricht einer Philosophie mit dem Motto: „der Mensch ist das Maß aller Dinge“ so entschieden, daß der Sophist mit ihm nichts anzufangen weiß und ihn darum verurteilt. Und eine Generation, wie die damalige in Athen, deren sittliches Bewußtsein offenbar im Niedergange begriffen war, vernimmt dieses Verdammungsurteil mit geheimem Behagen. Protagoras kann es getrost wagen, für „Vernünftige“ als einzigen Zweck der Strafe die Abschreckung und Besserung zu proklamieren — er kommt damit der Zeitströmung entgegen.

Somit — scheint es — legt Plato dem Sophisten mit dieser Beweisführung die Nebenabsicht unter, dem Zeitgeist ein Kompliment zu machen, wie auch das Nachfolgende darauf berechnet ist wieder einmal die Athener besonders hervorzuheben und ihnen so in besonderem Grade das Prädikat der Ver-

nünftigkeit zu erteilen — nur daß Plato in der ihm eigentümlichen Manier schalkhaften Humors dieses Lob in eine zweideutige Formel faßt, welche dieselben Worte auch als eine ironische Anspielung auf die Richtermanie des athenischen Volkes deuten läßt.

Dieser Auffassung der von Protagoras vorgetragenen Straftheorie als einer Schmeichelei scheinen die Auseinandersetzungen zu widersprechen, welche Plato selbst im Gorgias über das Wesen der Strafe niedergelegt hat, Auseinandersetzungen, welche wiederholt zu der Ansicht verführt haben, Plato habe hier wie im eigentlichen Mythus seine persönliche Meinung in einer über Sokrates hinausgehenden Weise durch Protagoras ausgesprochen. Ist dies bei der Absicht, welche Plato überhaupt mit dieser Schrift verfolgte: ein zusammenfassendes Bild des Sokratismus in seinem Kampfe mit der Sophistik zu entwerfen, an sich unwahrscheinlich, so wird eine Vergleichung der beiden Theorien dazu wesentliche Unterschiede zwischen dem Zweck einer protagoreischen und dem einer platonischen Strafe zeigen. Denn Plato ist weit davon entfernt die objektive Bedeutung der Strafe als einer dem verletzten Rechte an sich zu leistenden Genugthuung zu bestreiten; andererseits aber unterscheidet sich seine Auffassung der subjektiven Bedeutung der Strafe, die er allerdings nicht minder scharf betont, von der des Protagoras in vielfacher Beziehung. Denn die Begründung des subjektiven pädagogischen Zweckes steht in engstem Zusammenhange mit der Darstellung der Gerechtigkeit als einer Wahrerin der allgemeinen Weltordnung, die sich auch in dem sittlichen Zustande der Einzelseele spiegeln soll. Die Strafe wird dadurch als Zuchtmeisterin eine Befreiung des Subjekts von der Schlechtigkeit in dem Sinne, daß in der Einzelseele das Gute gewahrt und die durch das Böse gestörte Gesundheit der Seele wiederhergestellt wird. So ist das pädagogische Ziel der Strafe bei Plato ein innerliches. Daß dagegen die durch Strafe bezweckte „Tugend“ des Protagoras nicht den Wert von Sittlichkeit, sondern nur den von Legalität habe und somit eine mechanische, äußerliche sei, lehrt augenscheinlich die in den nachfolgenden Kapiteln mit großem Aufwand von Rhetorik gepriesene Frucht selbst der direkt wirkenden Erziehungsmittel,

von welchen man doch ein möglichst hohes Resultat erwarten muß. Auf dieses Thema kommt Protagoras im zweiten Teile seines Vortrags zu sprechen, zu dem er nach einer selbstgefälligen Rekapitulation der sorgfältig auseinandergehaltenen beiden Gedanken des als Mythus bezeichneten ersten Abschnittes übergeht.

Derselbe beschäftigt sich mit dem zweiten Grunde, den Sokrates auch hier wieder von einer empirischen Thatsache ausgehend und im Geiste des Sophisten von der Masse zu den „Hochmögenden" aufsteigend gegen die Lehrbarkeit der Tugend ins Feld geführt hatte. Der Ideengang des Sokrates war folgender gewesen: was eine Wissenschaft ist, muß als solche überliefert werden können — nun ist es eine Thatsache, daß gerade die tüchtigsten Männer, die ihre Kinder jede Art von Unterricht genießen lassen, es nicht vermögen denselben die bürgerliche Tugend selbst oder durch andere zu vermitteln —: hiemit ist bewiesen, daß die bürgerliche Tugend jenes Merkmal der Wissenschaft nicht besitzt, also keine Wissenschaft und somit auch nicht lehrbar ist. Gegen diesen Zweifel kündigt Protagoras ebenso wenig aus innern Gründen als vorhin, da er sich der Form der Erzählung bedient hatte, und somit nur der angenehmen Abwechslung wegen eine wissenschaftliche Erörterung an und wir erwarten darum eine dialektische Widerlegung des Sokrates, welche nachholte, was jene Erzählung versäumte, nämlich einen aus dem Begriff und dem Wesen der Tugend als einer Erkenntnis abgeleiteten Beweis ihrer Lehrbarkeit. Prüfen wir, wie weit die Rede diese Erwartung rechtfertigt. Sie zerfällt in zwei Teile. In dem ersten stellt Protagoras in seinem Gedankengange der von Sokrates vorgetragenen Begründung seines Einwandes folgend den Sätzen desselben einfaches Leugnen gegenüber, indem er es zunächst für unwahrscheinlich und aller gesunden Logik widersprechend erklärt, daß die tüchtigen Männer, wenn sie anders nicht statt „tüchtige Männer" „Rabenväter" zu heißen verdienen, die geradezu für die Existenz als unentbehrlich anerkannte bürgerliche Tugend ihren Söhnen nicht lehren sollten, da sie ihnen doch für lehrbar gelte und es also sei. Man sieht, daß in dem letzten Sätzchen der Fehler des versuchten Beweises liegt: in

ihm ist — jetzt freilich mit Benützung des vermeintlich im Vorausgehenden gelieferten Beweises — derselbe Fehler begangen, wie in den vorausgehenden Beweisen, nämlich die Lehrbarkeit der Tugend, um die es sich als um das zu Beweisende handelt, als durch den Glauben aller Leute an sie bewiesen vorausgesetzt. Aber selbst der erste Satz von der Unentbehrlichkeit der bürgerlichen Tugend, den wir bisher anerkannt haben, ist so lange problematisch, als das Wesen dieser Tugend begrifflich unbestimmt bleibt; mindestens erregt die weitschweifige, keineswegs stilistisch klare und dazu sich wiederholende Ausführung dieses augenblicklich ja nicht im mindesten angefochtenen Satzes den Verdacht, als sollte der Hörer mehr durch Phrasen betäubt als belehrt werden. Wir werden darum dieses Kapitel sachlich ebenso wertlos nennen als die vorausgegangenen, ohne aber in demselben die formale Gewandtheit der vorausgegangenen Erzählung wiederzufinden. Dort bewegte sich eben Protagoras, mehr Dichter als Philosoph, frei und behaglich auf dem subjektiven Boden der Phantasie; hier sollte rhetorisches Pathos, wie leider so oft bei den alten Rednern, den Mangel an logischen Beweismitteln verdecken. Dem Mythus qualitativ gleich steht dagegen der folgende Beweis, welcher das bisher Gesagte überbietend nicht mehr bloß durch logische Erwägungen der Wahrscheinlichkeit, sondern durch positive Thatsachen das Gegenteil der sokratischen Behauptung zu erhärten sucht. Die Leugnung einer auf die bürgerliche Tugend gerichteten Erziehung wird in diesem berühmten Kapitel auf den Kopf gestellt, indem behauptet — aber eben nur behauptet wird, das ganze Leben des Menschen, mindestens des Atheners, sei eine Schule der Tugend. Fürwahr die Schilderung des Protagoras ist gewinnend, die Gedanken mit Ausnahme eines einzigen flüchtigen Schattens glänzend und (wenigstens für den ersten Blick) ideal die Bedeutung des Unterrichts für die Erziehung erfassend, die Sprache poetisch gehoben, reich an schönen Bildern, klar und warm — der Aufbau der Perioden durch die Symmetrie der Verhältnisse gefällig — aber diese Schilderung ist gleichwohl sachlich, d. h. für den zu liefernden Beweis von keinem Wert, indem sie die besprochenen Thatsachen nur findet, weil sie dieselben

finden will, und also selbstgemachte Phantasiebilder an die Stelle von Thatsachen setzt. Ja selbst die Anerkennung dieser pädagogischen Thätigkeit als einer Wirklichkeit führt lediglich zu dem nutzlosen Schlusse, daß die Athener die Tugend für lehrbar halten, nicht aber, daß sie es ist. Indessen in Folge seiner Unklarheit über den Begriff der Tugend steht Protagoras selbst bei dieser Idealisierung faktisch nur auf dem Niveau der großen Menge. Dieses beweist der Mangel leitender Grundsätze, welche aus dem Wesen der Tugend abgeleitet wären (wird ja doch im nächsten Kapitel als Triebfeder der erziehenden Thätigkeit der ganz gemeine Nutzen hingestellt) und andererseits die von ihm gerühmte Frucht dieser gefeierten Pädagogik. Denn die Sittlichkeit, welche auf diesem Wege gepflanzt wird, beruht doch nur auf Nachahmung und Gewöhnung und ist auch im reifen Mannesalter nur die mechanische Befolgung der staatlichen Gesetze — ihr fehlt somit das wesentlichste Merkmal ächter Moralität: der auf das Gute mit bewußter Erkenntnis desselben gerichtete freie Wille. Sie leidet also an demselben Gebrechen, an welchem die von der Erziehung des griechischen Volkes gewirkte Sittlichkeit siechte. Auf das Herkommen und die Überlieferung als höchstes Gesetz gegründet war sie stets nur Legalität, etwas an sich Achtbares, weil sie der Quelle alles Übels, dem Egoismus, wenigstens einen äußerlichen Damm entgegenstellt, aber zugleich etwas Ungenügendes, weil sie diesen Feind nicht von innen heraus zu bekämpfen vermag. So beweist Protagoras selbst im höchsten Aufflug seiner Gedanken, daß seine Philosophie die Philosophie der Masse ist. Noch ungünstiger gestaltet sich unser Urteil über dieses Raisonnement, wenn wir die logische Berechtigung desselben innerhalb der Rede prüfen. Dieselbe ist abhängig von dem Verhältnis der in der Schule gelehrten Tugend zu der des Protagoras. Sind die beiden identisch, so darf Protagoras die Tugend der Schule und des Lebens zur Verteidigung seines von Sokrates angefochtenen Programmes beiziehen — denn mit der Lehrbarkeit der einen wäre auch die der andern erhärtet; sind sie es aber nicht und macht vielmehr der Sophist darauf Anspruch in seiner Schule etwas Eigenartiges zu lehren, wie dies Protagoras faktisch thut, so ist diese Darstel-

lung der athenischen Erziehung ein zweckloser Exkurs. Denn selbst wenn dieselbe die Lehrbarkeit jener Tugend erwiesen hätte, so wäre damit für die in Frage stehende Lehrbarkeit der Tugend des Protagoras nichts gewonnen. Wir sehen also auch hier, wie bei dem Mythus, daß die formale Fertigkeit des Sophisten Triumphe feiert, seine wissenschaftliche Befähigung aber eine sehr zweifelhafte ist. Mit der die ganze Rede durchziehenden Verwechslung der Meinung und der Wirklichkeit beendet Protagoras diesen ersten Teil seiner wissenschaftlichen Erörterung mit dem falschen Schlusse: dieser Erziehungseifer beweist die Lehrbarkeit der Tugend. Wie sollte aber — und damit geht er zum zweiten Teile über — der lebendige Widerspruch beseitigt werden, der sich in der thatsächlichen Unbrauchbarkeit der Söhne trefflicher Väter darstellte? Protagoras erkennt sie dem allgemeinen Urteile folgend bis zu einem gewissen Grade an, glaubt aber die Beweiskraft dieses Einwandes für die Bestreitung der Lehrbarkeit der Tugend durch folgendes Verfahren beseitigen zu können: „bei der Unentbehrlichkeit der bürgerlichen Tugend für den Bestand der Gesellschaft wirkt alles, jeder einzelne wie Familie und Staat, für Ausbreitung dieser Tugend und, da jeder so ein Lehrer derselben ist, befindet sich auch jeder in ihrem Besitze — nur nicht jeder in gleichem Maße, sondern entsprechend den natürlichen Anlagen, deren Maß nicht an die Vorzüge des Vaters gebunden ist. So können die Söhne tüchtiger Väter wohl hinter diesen weit zurückstehen, aber sie haben doch in Folge der von allen geübten Erziehung, deren Ignorierung eben der Grund der irrtümlichen Behauptung des Sokrates ist, die bürgerliche Tugend, ja sie sind im Vergleiche zu „Gesetzlosen“ Ideale derselben.“

Aber wieder erhebt sich die Frage: fehlt es dem Redner an Klarheit oder an Ehrlichkeit? Welche Widersprüche! Im Mythus läßt Protagoras die bürgerliche Tugend an alle ohne Unterschied verteilen, hier setzt er Mangel an moralischer Entwicklung auf Rechnung mangelhafter Anlagen. Und als analoges Beweismittel verwendet er das Flötenspiel (!) in einem neuen Widerspruch. Denn das Flötenspiel gehört zur Klasse der speziell zu erlernenden Fertigkeiten und ist somit dem Be-

rufe eines Baumeisters, Schmieds etc. koordiniert. Wie ist es also logisch möglich dasselbe mit der Tugend zu koordinieren, welche ein allgemeiner Besitz genannt wird? — wie kann man also mangelhafte Sittlichkeit ebenso wie mangelhaftes Flötenspiel aus mangelhaften natürlichen Anlagen erklären?

Und weiter welcher Optimismus! also alle sind Lehrer der Tugend? auch diejenigen, welche vorhin unter vier Augen noch als unselbständig im Urteil, unfähig zu jeder Erkenntnis, gewissermaßen nur als „Stimmvieh" bezeichnet worden waren? Und alle sind im Besitz der Tugend, nur daß minder Vollkommene durch Anlegung eines falschen Maßstabes das Schicksal der Verkennung erleiden? Der früher schon hervorgehobene Hang zur Schönfärberei feiert hier seinen höchsten Triumph, aber in Verbindung mit charakterloser Schmeichelei.

Daß auf diesem Wege das Bedenken des Sokrates nicht widerlegt ist, liegt auf der Hand. Protagoras versäumt es zwar den sonst üblichen Refrain von der Lehrbarkeit der Tugend hier beizufügen, aber nicht, weil er selbst etwa bei diesen Prämissen vor dem zu erwartenden Schlusse auf dieselbe zurückscheute, sondern in Folge eines plötzlichen Seitensprungs, der ihn zu seinem liebsten Thema, der eigenen Größe, abführt. Die eben aufgestellte Behauptung einer allgemein geübten Erziehung zur Tugend konnte nämlich die Frage hervorrufen, mit welchem Rechte Protagoras sich als besonderen Lehrer der Tugend anpreise, wenn alle Lehrer derselben seien. Freilich, entgegnet er diesem Einwand, sind alle Lehrer der Tugend, aber diejenigen, welche bereits das ausgelernt haben, was dieser Unterricht „Aller" geben kann, können nur mehr durch selten zu findende, besonders qualifizierte Speziallehrer gefördert werden.

Und nach dieser etwas gewundenen Einleitung nennt er sich ohne Anstand als einen dieser hervorragenden Wohlthäter der Menschheit, ja unter ihnen wieder als den ersten und begründet diesen Vorzug durch den Hinweis nicht etwa auf ein besonderes Wissen oder auch nur auf praktische Erziehungsresultate, sondern auf den klingenden Beifall seiner Schüler. Es mag dieser Schluß manchen, so sehr sie das Desultorische und Anorganische desselben an sich als eine meisterhaft cha-

rakterisierende Erfindung anerkennen, doch in dieser Wendung als gar zu drastisch und gemein erscheinen; aber ein derartiger Ausgang der Rede war erforderlich, um sie nach allen Seiten dem Charakter des Protagoras anzupassen — nichts konnte im Einklang mit der ersten Rede den stark ausgeprägten Subjektivismus seines ganzen Thuns anschaulicher zur Darstellung bringen, als wenn er der ganzen bisher angestellten sachlichen Untersuchung eine Wendung auf seine eigene Persönlichkeit gab, um mit schlecht verhehlter geringschätziger Kritik der anderen Sophisten sich selbstgefällig zu bespiegeln; nichts konnte aber auch neben dem persönlichen Charakter des Protagoras den der Sophistik im allgemeinen wenigstens für griechische Leser treffender zeichnen als der hier zu Tage tretende Mangel an feinerem Gefühle, der ihren Vertreter nicht erröten ließ von dem handwerksmäßigen Betriebe der erziehenden Thätigkeit als einer natürlichen Sache zu sprechen.

Ohne auf die zu erledigende Frage zurückzukommen, schließt urplötzlich der Redner seinen Vortrag mit einer denselben sowohl bezüglich der Form als des Inhalts, soweit als es seinem Zwecke dient, zusammenfassenden, die ebenfalls weitläuftig erwiesene Allgemeinheit der bürgerlichen Tugend aber ignorierenden Wendung. Charakteristisch aber ist es für Protagoras im Gegensatz zu Sokrates, der in Anwesenheit des von ihm geliebten Alcibiades offen über diesen geurteilt hatte, daß er auch hier noch, an einem sehr ungeeigneten Platze, eine Schmeichelei gegenüber den anwesenden Söhnen des Perikles anzubringen sucht, die aber — weit entfernt das nur als Beispiel benützte, in seiner Absicht durchaus nicht hämische Urteil des Sokrates über dieselben zu widerlegen — nur den häßlichen Eindruck der Schönfärberei auf Kosten Abwesender macht.

Es unterliegt nach dieser Betrachtung der sogenannten „wissenschaftlichen Erörterung“ wohl keinem Zweifel, daß auch dieser Teil der Rede mit den in das Feld geführten Argumenten das Bedenken des Sokrates nicht widerlegt hat — es ist vielmehr nur der Beweis geliefert, daß der Wechsel der Form an dem Wesen der Sophistik nichts geändert hat und die begriffsscheue Methode der Sophisten auf keinem Sattel gerecht ist. Zwar leidet dieser dialektische Teil nicht mehr an dem

groben logischen Widerspruch des Mythus, der den Glauben an die Allgemeinheit des Besitzes der bürgerlichen Tugend als einer Naturgabe und die Überzeugung von der Lehrbarkeit der Tugend naiv miteinander zusammenschweißt, sondern jener erste Satz tritt in demselben nur in der wiederholt breitgetretenen, in dieser Fassung nicht beanstandeten Wendung des Mythus ein, daß der Bestand des Staates von dem allgemeinen Besitze der Tugend abhängig sei; aber dafür leidet er — abgesehen von der beide Teile beherrschenden Verwechslung des Scheines und des Seins — an einem andern, nicht minder groben Widerspruch durch die Kombination des von Natur gleichmäßigen Besitzes der bürgerlichen Tugend und der verschiedenen Befähigung der einzelnen. Es scheint nämlich, als ob im Verlauf der Rede von Protagoras der erste mit so vielem Aufwand von Kunst behandelte Gedanke von der Allgemeinheit der Tugend nach dem der Praxis gemachten Kompliment vergessen worden wäre — allmählich sich darauf besinnend, was Sokrates angezweifelt hatte, und daß er darum die Tugend als eine Frucht der Lehre darzustellen habe, zieht er sich im zweiten Teile von seiner ersten Behauptung durch eine modifizierte Wendung zurück, um auf sie gestützt am Ende alle bürgerliche Tugend als Resultat einer allgemein geübten erziehenden Thätigkeit erscheinen zu lassen, ja sie sogar mit einer unbewußten Palinodie mit den Berufsfertigkeiten auf dieselbe Stufe zu stellen.

Wer einen solchen Kreislauf harmlos durchzumachen vermag, liefert im besten Falle den Beweis persönlichen logischen Unvermögens — die Sache kann von ihm nicht gefördert werden. Und so ist faktisch auf die Einwände des Sokrates keine Antwort, kein Gegenbeweis gegeben — die Rede ist materiell wertlos. Anders stellt sich das Urteil, wenn wir die künstlerische Seite des Vortrags ins Auge fassen. Der Mythus und das Kapitel über die athenische Erziehung sind formal vollendet — aber gerade diese beiden die größere Hälfte des Vortrags bildenden Stücke gehören gar nicht in denselben und sind als Exkurse zu betrachten; sie machen darum nur den Eindruck von Paradestücken oder gar fertig mitgebrachten Einlagen. In den übrigen Partien, welche sich wenn auch mit

der größten logischen Konfusion mit der Sache beschäftigen, ist eben in Folge dieser Gedankenverwirrung auch der Stil nicht mehr von gleicher Glätte. Sind schon in Kap. 13 die oftmaligen Wiederholungen desselben Gedankens trotz der Abwechslung des Ausdrucks für den ästhetischen Genuß störend (im Mythus war dies anders), so mißfallen die langen hypothetischen Perioden in Kap. 14 und 16 durch ihre Gleichförmigkeit und den Wortschwall, der bestimmt scheint den Hörer irre zu führen. Der Schluß des Vortrags endlich ist durch den nebelhaften Übergang von der Sache zu der Person des Protagoras und das unmotivierte Ende des Redens ein schlagender Beweis dafür, daß zu wirklicher stilistischer Vollkommenheit mehr gehört als Genialität.

Nachdem wir bisher die Rede des Protagoras in ihren einzelnen Teilen und im Zusammenhange mit der konkreten Frage, die sie zu beantworten sucht, einer Beurteilung unterzogen haben, erübrigt die Betrachtung derselben im ganzen bezüglich des allgemeinen Zweckes, den der Schriftsteller als dramatischer Künstler durch sie verfolgte. Als solcher darauf bedacht, der Behandlung der konkreten Frage eine typische Bedeutung zu verleihen verwertet Plato die auf ein Spezielles gerichtete Rede zur Charakteristik einer geistigen Richtung im allgemeinen. Was mit dem farbenreichen Bilde von dem äußerlichen Treiben der Sophisten im Hause des Kallias einstweilen sinnlich dem Leser vor Augen geführt worden war, daß nämlich diese Welt der Sophisten eine Welt eitlen Glanzes sei, hinter der das wesenlose Nichts sich berge, dasselbe soll durch diese Rede sich auch dem geistigen Auge des Lesers offenbaren, indem die Sophistik durch die Enthüllung ihres inneren Lebens selbst den Beweis ihrer Nichtigkeit zu führen verurteilt wird. Plato, im Protagoras vom ersten bis zum letzten Worte auf der Höhe des dramatischen Künstlers stehend, hat diese Aufgabe mit der ihm eigentümlichen Kunst der Ironie auf das herrlichste gelöst, hat insbesondere durch maßvolle Mischung der Farben, durch künstlerische Verteilung von Licht und Schatten ein Gemälde geschaffen, das dem Leser das Lob der Wahrheit abzwingt. Durch diese Eigenschaft bekundet die künstlerische Befähigung des Schriftstellers im Protagoras einen

wesentlichen Fortschritt gegen frühere Leistungen. Denn gerade der Mangel an Schattierung ist es, der z. B. im Jon, im Hippias, auch noch zum teil im Lysis die Zeichnung verwandter, d. h. sophistischer Charaktere als Karikatur und darum als unwahr erscheinen läßt. Diese Klippe ist in unserem Dialoge glücklich vermieden, so sehr die Aufgabe mit der in den obengenannten Dialogen versuchten bezüglich der Bekämpfung der Sophistik übereinstimmte. Fern von einseitigem Tadel wird Plato den unbestreitbaren Vorzügen der Sophisten gerecht, so daß auch aus diesem Bilde der Enthusiasmus begreiflich wird, mit dem die bildungsfähige und nach Bildung strebende Jugend Griechenlands sich an sie angeschlossen hatte und in ihnen ihr Ideal verehrte. Die Rede, welche er dem Protagoras in den Mund legt, zeichnet diesen als Vertreter der ganzen Richtung darum als einen Mann, reich an Phantasie und Geist, befähigt zu leichter Produktion genialer, von neuen Gesichtspunkten ausgehender Gedanken, vor allem aber gewandt seine Gedanken künstlerisch einzukleiden und durch die Vollkommenheit der Form den Hörer zu bezaubern. Mußte nicht vor allem eben der letztgenannte Vorzug die neuen Philosophen als dem Sokrates weit überlegen erscheinen lassen, der fast nur in kurzer Rede und Gegenrede sich zu bewegen wußte und arm an Phantasie stets von „Schustern und Schmieden“ sprach? Und durfte nicht in einem Staate, in welchem Gewandtheit der Rede so große Vorteile verschaffte, von dem Unterrichte dieser Schule der größte Gewinn erwartet werden? Und doch soll eben die Rede, welche diese Vorzüge der Sophisten zu plastischer Anschauung bringt, direkt und indirekt denselben das Urteil der Verdammung sprechen — direkt durch die in ihr zu Tage tretenden Mängel, indirekt durch den unendlichen Abstand, den sie durch eine Vergleichung des Wesens der Sophistik mit dem des Sokrates enthüllt. Darum sind den gerühmten Vorzügen große Gebrechen sowohl in intellektueller als in moralischer Hinsicht entgegengestellt. Auf beiden Gebieten erscheint die Sophistik als ein Trugbild. Wie wären auch positive Leistungen wissenschaftlicher Natur möglich bei der Methode der Sophisten? Anstatt nach dem Beispiele des Sokrates das Wesen der Dinge begrifflich zu erforschen und

von dieser Grundlage aus in der Erkenntnis vorzudringen, erkennen sie die Praxis als Ausgangspunkt und Norm des Denkens an. Indem sie aber in dem jeweilig Bestehenden die Wahrheit verehren, ist ihre Philosophie unfähig durch die Macht einer einheitlichen Idee die Widersprüche zu überwältigen, an denen das Bestehende krankt. Sie schreitet vielmehr bloß zu einzelnen Sätzen vor, die aber als aus einem Zufälligen abgeleitet nicht den Wert von Beweisen, sondern nur von Behauptungen beanspruchen können und darum keine Erkenntnis zu bewirken vermögen. Ja ihre Sätze sind so wenig Begründungen des in der Praxis Geltenden, daß dieses durch sie nicht vertieft, sondern nur umschrieben erscheint. Dadurch wird ihnen aber der Ausgangspunkt ihres Denkens zugleich zum Endziel desselben, als ob es Aufgabe der ethischen Wissenschaft wäre das Bestehende und Gemeingültige als das Wahre zu bestätigen. Dieser Beherrschung durch das Thatsächliche scheint nun freilich der souveräne Subjektivismus zu widersprechen, mit dem sie dieses Thatsächliche je nach Bedarf persönlicher Deutung unterwerfen. Doch dieser Widerspruch verschwindet, wenn wir die Stellung der Sophistik zu der Erkenntnis bedenken. Plato hat diese Seite der neuen Philosophie in seinem Protagoras nicht behandelt, sondern sie nur in ihren Konsequenzen eben in diesem Vortrag vorgeführt. Aus ihm ersehen wir, daß die Grundlage der Philosophie des Protagoras nicht der objektive Bestand der Verhältnisse — denn ein solcher existiert für ihn nicht oder wäre doch nicht faßbar —, sondern die subjektive Auffassung derselben ist. Diese ist aber nicht an Gesetze gebunden, die von dem Wesen der Dinge abhängig sind, sondern folgt dem Eindruck, dem Bedürfnis des Augenblicks und ist so thatsächlich gesetzlos. Aber indem sie sich für die einzig mögliche Auffassung erklärt, schreibt sie sich den Wert eines Gesetzes zu und setzt sich an dessen Stelle. Sie identifiziert die subjektive Vorstellung mit der Wirklichkeit und vertauscht mit dem Sein den Schein. Folgerichtig gesteht sie diese Freiheit, die sie für sich in Anspruch nimmt, auch jedem anderen Subjekte zu und so wird die Praxis, welche das Erzeugnis solcher Vorstellungen ist, in den Augen der Sophisten zu einem gültigen Gesetze.

Auf diese Wertschätzung der Vorstellung stützt sich, wie wiederholt gezeigt worden ist, die ganze Beweisführung des Sophisten, sowohl wo es sich um die Praxis des Volkes, als wo es sich um die persönlichen Anschauungen des Protagoras handelt. Daß aber auf solcher Grundlage nur Täuschung, nicht Erkenntnis erzielt werden kann, bedarf keines Beweises.

Durch diese Kritik ihrer Methode und ihrer Leistungen auf geistigem Gebiete ist die Sophistik zunächst wissenschaftlich als unfähig erwiesen Führerin des Volks zu sein. Indem aber Plato in richtiger Betonung des Zusammenhanges, der zwischen geistigem und sittlichem Leben besteht, als die Wurzel dieses Schadens eine moralische Verirrung aufdeckt, erhält dieser Beweis zugleich die viel höhere Bedeutung einer Warnung vor den Sophisten nicht bloß als Scheinweisen, sondern als Verführern des Volkes, deren falsche Weisheit einem falsch gerichteten Willen entsprungen sei. Als moralische Verirrung aber erscheint ihm die Philosophie der Sophisten, insofern ihr Anschluß an die alltägliche Praxis ihren Grund in bewußter Schmeichelei gegenüber dem Volke hat: diese unwürdige Huldigung, die doch nur eine äußerliche ist — denn an ihre Stelle tritt wieder unbegrenzte Verachtung desselben Volkes, wenn die wahren Gedanken der Sophisten sich äußern —, läßt sie als Lügner erscheinen, noch gefährlicher dadurch, daß selbst ihre Opposition nur Maske der Schmeichelei ist. Darum sind sie nicht Führer, wofür sie sich ausgeben, sondern servile Diener der öffentlichen Meinung und nicht berufen eine neue Zeit heraufzuführen, sondern eine Ausgeburt und ein Werkzeug des modernen Zeitgeistes, in welchem der wahre Philosoph den Geist der Zersetzung sah. Plato ist darum bestrebt — nicht in der drastischen Weise schwarz in schwarz malender Verfasser von Sensationsromanen, sondern mit einzelnen Strichen diese Absicht andeutend — die Sophisten als an allen Fehlern krankend darzustellen, die er an der heranwachsenden Generation so tief beklagte. Keiner aber war bedauernswerter, keiner für den Fortbestand der öffentlichen Sittlichkeit gefährlicher als der immer mehr sich breit machende Egoismus, gleichviel ob er als ungebührlich sich vordrängende Eitelkeit oder als niedrige Habsucht auftreten mochte. Diese beiden

Grundübel der Zeit spiegelt Protagoras, um sich selbst als Kind der Zeit zu zeichnen, in seinem Vortrag deutlich ab. Solche Schwäche des Charakters aber machte sie eben so sicher unfähig zu Erziehern, als der Mangel an didaktischer Befähigung sie vom Unterrichte ausschloß.

So ergibt sich als das Gesamtresultat des Urteils, das Plato mit der Rede des Protagoras über die Sophistik fällt: hochbegabt und formal gewandt, aber unwissenschaftlich und charakterlos und darum weder selbst zur Erkenntnis noch andern gegenüber zu Unterricht oder Erziehung befähigt.

## Dritter Teil.

(17.) „Nachdem Protagoras so lange und in solcher Art sich hatte hören lassen, schloß er seinen Vortrag. Ich starrte noch geraume Zeit bezaubert auf ihn, als müßte er noch etwas sagen — voll Lust noch ferner zuzuhören. Doch als ich nachgerade sah, er habe wirklich aufgehört, sprach ich, nachdem ich mich mit Mühe gesammelt, das Auge auf Hippokrates gerichtet: O Sohn des Apollodorus, wie dankbar bin ich dir, daß du mich angeregt hierher zu kommen; denn hoch schlag' ich es an gehört zu haben, was von Protagoras ich jetzt gehört. Denn bisher glaubte ich immer, es gebe kein menschlich Thun, durch das die Tüchtigen zu solchen werden; jetzt aber bin ich überzeugt. Nur stoß' ich mich an einer Kleinigkeit, die aber sicherlich Protagoras mit Leichtigkeit noch gar aufklären wird, nachdem er diese vielen Fragen so klar erörtert hat. Denn auch wenn einer mit irgend einem Volksredner von eben diesen Dingen spräche, bekäme er wohl einen solchen Vortrag von Perikles zu hören oder einem andern gewandten Redner; doch forschte er bei einem irgend weiter, so haben sie so wenig als die Bücher eine Antwort oder eigene Frage: wie eherne Kessel angeschlagen lange hallen und fortklingen, wenn man sie nicht berührt, so halten diese Redner, wenn man auch nur nach einer Kleinigkeit in ihrer Rede fragt, auf diese kleine Frage einen meilenweiten Zungendauerlauf. Doch unser Protagoras ist geschickt zu langen schönen Reden, wie die Thatsache zeigt, und auch geschickt auf eine Frage in Kürze Bescheid zu geben, wie auch als Fragesteller die Antwort abzuwarten und aufzufassen — Gaben, die zusammen nur wenigen verliehen sind. Jetzt nun, mein lieber Protagoras, bin ich nur einer Kleinigkeit benötigt, damit ich alles habe, wenn du mir Antwort gäbest auf diese Frage. Du nennst die Tugend lehrbar und, wenn irgend einem Menschen, so wollte ich gerade dir es

glauben — doch eine Lücke, die mich bei deinem Vortrag wunderte, ergänze mir für mein Verständnis. Du sagtest nämlich wiederholt, Zeus habe das Rechts- und Schamgefühl den Menschen zugesendet, und wieder wurde wiederholt in deiner Rede von dir geäußert, Gerechtigkeit und Sittsamkeit und Frömmigkeit und alle diese Dinge seien zusammen ein Ganzes, die Tugend; d'rum gib mir über diese Frage genauen Aufschluß: ist die Tugend eine Einheit und sind Teile von ihr die Gerechtigkeit und Sittsamkeit und Frömmigkeit — oder sind die eben jetzt von mir genannten Namen alle nur Benennungen derselben einen Sache? das ist's, was ich noch weiter wünsche.

(18.) Leicht, hob er an, ist diese Frage zu entscheiden, lieber Sokrates: die Dinge, nach denen du fragst, sind Teile der Tugend als einer Einheit. Sind sie es in der Weise, fragte ich, wie es die Teile des Gesichtes sind, Mund, Nase, Augen, Ohren, oder so, wie bei dem Golde die Teile sich von einander und dem Ganzen nur unterscheiden durch größere oder kleinere Quantität? In der zuerst genannten Weise, scheint mir, Sokrates: so, wie die Teile des Gesichtes sich verhalten zu dem Ganzen. Besitzt nun, fuhr ich fort, von diesen Teilen der Tugend der eine diesen, der andere jenen oder hat notwendig alle, wer einmal einen hat? O ganz und gar nicht, meinte er; denn viele sind tapfer, aber ungerecht und wieder viele gerecht, jedoch nicht weise. So sind auch das wohl also Teile der Tugend, fragte ich, die Weisheit und die Tapferkeit? Ei freilich ja, versetzte er; und zwar die Weisheit der wichtigste von allen Teilen. Und jeder einzelne von diesen Teilen, fragte ich, ist von dem anderen verschieden? Ja. Hat jeder dieser Teile auch ein besonderes Wesen, wie die Teile des Gesichtes? Das Auge ist nicht wie das Ohr, sein Wesen nicht das gleiche; auch von den andern Teilen des Gesichts ist keiner wie der andere, in seinem Wesen wie in anderen Beziehungen. Sind nun in solcher Weise auch die Teile der Tugend nicht einer wie der andere, sie selbst wie auch ihr Wesen? Muß es nicht offenbar so sein, wenn anders der Fall dem angeführten Beispiel ähnlich ist? Ja, sagte er, so ist es, Sokrates. Und ich fuhr fort: So ist denn also kein anderer Teil

der Tugend von der Art des Wissens oder der Gerechtigkeit. Nein, sagte er. Ei wollen wir doch, fuhr ich nun fort, jetzt mit einander prüfen, von welcher Art wohl jeder einzelne von diesen Teilen ist. Zunächst einmal die Frage: ist die Gerechtigkeit ein Begriff oder keiner? Ich denke: ja — wie du? Auch ich, versetzte er. Wie nun? wenn einer an mich und dich die Frage stellte: Protagoras und Sokrates, sagt mir doch, ist dieser eben von euch genannte Begriff, die Gerechtigkeit, als solcher an sich gerecht oder ungerecht?, so gäbe ich ihm für meinen Teil die Antwort: „gerecht" — wie gäbest du dagegen deine Stimme? ebenso wie ich oder anders? Ebenso, antwortete er. Also ist die Gerechtigkeit in ihrem Wesen so geartet, daß sie gerecht ist, gäbe ich für meinen Teil dem Fragenden zur Antwort; und auch du? Ja, sagte er. Wenn er nun weiter uns fragte: Sprecht ihr nicht auch von „Gottseligkeit"?, so sagten wir — wie ich mir denke —: ja. Ei freilich, meinte er. Behauptet ihr auch von dieser: sie sei ein Begriff? Wir sagten wohl ja — oder nicht? Auch diese Frage bejahte er. Sagt ihr, daß dieser Begriff als solcher an sich in seinem Wesen so geartet sei, daß er gottlos, oder also, daß er gottselig ist? Ich meinesteils, sagt' ich, würde über diese Frage zürnen und sagen: Hüte deine Zunge, Mensch! Es möchte ja doch schwerlich irgend etwas anderes gottselig sein, wenn die Gottseligkeit nicht selbst es sein soll. Was thätest aber du? Würdest du nicht so antworten? Ei freilich ja, versicherte er.

(19.) Wenn er nun darauf spräche und fragte: Wie habt ihr doch nur eben erst gesprochen? Hab' ich nicht richtig euch gehört? Mir war, als sagtet ihr, die Teile der Tugend verhielten sich zu einander also, daß keiner von ihnen wie der andere geartet sei —, so würde ich entgegnen: Im übrigen hast du ganz recht gehört, verhört hast du dich aber, wenn du diesen Satz auch als den meinigen betrachtest. Protagoras hier ist es, der dies in seiner Antwort behauptet hat; ich war immer nur der Fragende. Wenn er nun sagte: Spricht er die Wahrheit, Protagoras? Bist du es, der behauptet, daß von den Teilen der Tugend keiner wie der andere geartet sei? ist dieser Satz dein Eigentum? —, was würdest du ihm antworten? Ich

müßte mich dazu bekennen, Sokrates, versetzte er. Was werden wir ihm nun nach diesem Zugeständnis antworten, mein Protagoras, wenn er uns weiter fragt: Also ist die Gottseligkeit nicht etwas, was die Eigenschaft besitzt gerecht zu sein, und die Gerechtigkeit nicht etwas, was gottselig, vielmehr ein Ding, das nicht gottselig ist; und die Gottseligkeit ist etwas, was nicht gerecht, was also vielmehr ungerecht ist; das aber ist gottlos? — was werden wir ihm antworten? denn für mich selber würde ich sagen, es sei die Gerechtigkeit in gleicher Weise etwas Frommes, wie die Gottseligkeit ein Gerechtes sei. Und auch in deinem Namen würde ich, wenn du es mir erlaubtest, dieselbe Antwort geben, daß Gerechtigkeit und Gottseligkeit entweder das gleiche oder wenigstens einander höchst ähnlich sind und daß ganz sicher die Gerechtigkeit das Wesen der Gottseligkeit und ebenso die Gottseligkeit das der Gerechtigkeit besitzt. Doch sieh zu, ob du Verwahrung gegen diese Antwort einlegst oder selber dieser Ansicht bist. Mir scheint, mein lieber Sokrates, versetzte er, die Sache mit nichten so ausgemacht zu sein, um zuzugeben, daß die Gerechtigkeit etwas Gottseliges und die Gottseligkeit etwas Gerechtes sei; es scheint mir vielmehr dabei ein gewisser Unterschied zu gelten. Doch was verschlägt das? fuhr er fort. Wenn du willst, soll immerhin uns die Gerechtigkeit etwas Gottseliges und die Gottseligkeit etwas Gerechtes sein. Komm mir nicht damit, versetzte ich; denn nimmer wünsch' ich, daß ein solches „wenn du willst" und „wenn es dir beliebt" der Gegenstand der Untersuchung sei, nein: ich und du. Und diesen Ausdruck „ich und du" gebrauche ich, weil meines Erachtens so die Sache am besten erörtert werden dürfte, wenn man das „Wenn" dabei beseitigte. Nun freilich, versetzte er; es sehen wirklich die Gerechtigkeit und die Gottseligkeit gewissermaßen einander ähnlich; es ist ja jedes Ding dem andern in gewisser Beziehung ähnlich. Es hat das Weiße in gewisser Hinsicht mit dem Schwarzen Ähnlichkeit, das Harte mit dem Weichen und so weiter Dinge, die scheinbar im schroffsten Gegensatze zu einander stehen; so haben auch die Dinge, von denen wir vorhin sagten, daß sie verschiedenes Wesen haben und keines von der Art des andern sei, die Teile des Gesichtes nämlich, ge-

wissermaßen eine Ähnlichkeit und es ist wirklich eines von der Art des anderen; so könntest du nach dieser Methode freilich, wenn du wolltest, auch von ihnen beweisen, sie seien alle einander gleich. Indessen ist man nicht berechtigt Dinge gleich zu nennen, die irgend etwas Gleiches an sich haben, auch wenn dies Gleiche herzlich wenig ist, noch ungleich in demselben Falle, was irgend etwas Ungleichartiges zeigt. Verwundert sprach ich darauf zu ihm: Verhält denn das Gerechte und das Gottselige bei dir sich also zu einander, daß sie nur eine geringe Ähnlichkeit besitzen? Durchaus nicht also, protestierte er; doch auch nicht wieder also, wie du mir zu denken scheinst. Nun, sagte ich, weil du mir dieser Frage gegenüber schwierig scheinst, so wollen wir sie fallen lassen und einen andern deiner Sätze einer Betrachtung unterziehen.

(20.) Bezeichnest du etwas als Unvernunft? Ja, sagte er. Ist nicht von diesem Begriffe das gerade Gegenteil die Weisheit? Ich dächte wohl, entgegnete er. Wenn nun die Leute richtig und ersprießlich handeln, scheint dir dann, daß sie besonnen sind mit dieser Handlungsweise oder das Gegenteil? Besonnen, antwortete er. Nun sind sie es doch durch Besonnenheit? Notwendig. Handelt nun unvernünftig, wer nicht richtig handelt, und ist nicht besonnen bei solchem Handeln? Ganz meine Meinung, erklärte er. So ist denn also unvernünftiges Handeln der Gegensatz zu dem besonnenen? Ja, sagte er. Geschieht nun unvernünftiges Handeln mit Unvernunft, besonnenes aber mit Besonnenheit? Er stimmte bei. Und kräftig eine Handlung, wenn mit Kraft — schwach, wenn mit Schwäche? Er war derselben Ansicht. Und schnell, wenn sie mit Schnelligkeit, langsam, wenn sie mit Langsamkeit geschieht? Er sagte: ja. Und ist so überhaupt gleichartiges Handeln Wirkung gleichartiger Kraft und gegensätzliches die eines Gegensatzes? Er stimmte bei. Und weiter — fuhr ich fort, gibt es ein Schönes? Er gab es zu. Hat dieses Schöne außer dem Häßlichen irgend einen Gegensatz? Nein. Und weiter — gibt es ein Gutes? Ja. Hat dieses Gute außer dem Schlechten irgend einen Gegensatz? Nein. Weiter — gibt es bei der Stimme eine Höhe? Ja, sagte er. Dieselbe hat doch von der Tiefe abgesehen keinen anderen Gegensatz? Nein, sagte er. So

hat wohl, schloß ich, jedes gegensätzliche Ding nur einen einzigen Gegensatz, nicht deren mehrere? Er pflichtete bei. Wohlan nun, fuhr ich fort, laß uns einmal zusammenrechnen, was zwischen uns vereinbart worden ist. Sind wir darüber eins geworden, daß ein Ding immer nur einen Gegensatz hat und nicht mehrere? Ja, das sind wir. Und daß entgegengesetzte Handlungen die Wirkungen entgegengesetzter Kräfte sind? Ja, sagte er. Und sind wir eins geworden, daß unvernünftiges Handeln das gegensätzliche Thun ist zu besonnenem? Ja, sagte er. Und daß besonnenes Handeln die Wirkung von Besonnenheit und unvernünftiges die von Unvernunft? Er gab das zu. Sind sie nun aber ein gegensätzliches Thun, so müßten sie wohl Wirkungen von gegensätzlichen Kräften sein? Ja. Nun ist das eine die Wirkung von Besonnenheit, das andere die von Unvernunft? Ja. Und beide ein gegensätzliches Thun? Ei freilich. Also Wirkungen von gegensätzlichen Kräften? Ja. So ist denn also Unvernunft der Gegensatz von Besonnenheit? So scheint es. Erinnerst du dich nun, daß im vorausgegangenen wir eins geworden sind, es sei die Unvernunft der Gegensatz von Weisheit? Er stimmte bei. Und daß nur einen Gegensatz ein jedes Ding hat? Ja. Welchen von unsern Sätzen geben wir nun auf, Protagoras? den, daß ein Ding nur einen Gegensatz hat, oder jenen, bei dem behauptet wurde, Weisheit sei etwas anderes als Besonnenheit, wenn jede der beiden auch ein Teil der Tugend sei, und weiter seien außerdem, daß jede ein anderes sei, die beiden auch an sich wie auch ihr Wesen in der Art verschieden, wie es die Teile des Gesichtes sind? Welchen nun also geben wir jetzt auf? Denn beide Sätze aufzustellen ist ja doch ganz unharmonisch — sie stimmen ja nicht zu einander und stehen nicht in Einklang. Denn, frage ich, wie sollten sie es wohl, wenn einmal unfehlbar ein Ding nur Gegensatz zu einem anderen, nicht zu mehreren ist und für den einen Begriff der Unvernunft sich Weisheit und wieder auch Besonnenheit als Gegensatz erweist — ist's so, Protagoras, fragt' ich, oder irgend anderswie? Er gab es zu, wenn auch sehr ungern. So wäre also Besonnenheit und Weisheit eins? Nun hat sich aber zuerst schon auch Gerechtigkeit und Gottseligkeit so ziemlich als dasselbe herausgestellt. Frisch

auf denn, fuhr ich fort, Protagoras! — laß uns nicht müde werden, vielmehr nun auch das übrige genau ins Auge fassen. Scheint dir ein Mensch, der Unrecht thut, insofern als er Unrecht thut, besonnen zu sein? Ich würde meinerseits mich schämen, lieber Sokrates, versetzte er, die Frage zu bejahen, obwohl das viele Menschen thun. Soll ich an sie nun oder an dich jetzt meine Worte richten? fragte ich. Wenn's dir gefällig ist, versetzte er, so führe das Gespräch zunächst mit Rücksicht auf diese von vielen, wie du sagst, geteilte Meinung weiter. Nun — mir verschlägt es nichts, wenn du uns weiter Antwort gibst, gleichviel ob dieses deine Meinung ist, ob nicht; denn was ich vor allem prüfe, ist die Sache; freilich passiert dabei vielleicht, daß beide — der Fragesteller und wer mir Antwort gibt — auch einer Prüfung unterzogen werden.

(21). Zuerst nun zierte sich Protagoras: er klagte, die Frage sei häkelig; doch endlich verstand er sich zu fernerer Antwort. Nun frisch, begann ich, gib mir von vornherein Bescheid. Scheint jemand dir besonnen zu sein, indem er Unrecht thut? Es gelte, sagte er. Und unter „besonnen sein" verstehst du „verständig sein"? Ja, sagte er; und unter „verständig sein" verstehst du „wohl beraten sein", insofern als man Unrecht thut? Es gelte, sagte er. Für den Fall, fragte ich, daß man beim Unrecht sich wohl befindet, oder wenn es einem schlecht ergeht? Wenn man sich wohl befindet. Nennst du weiter nun gewisse Dinge „gut"? Ja allerdings. Ist das nun, fragte ich, das Gute, was für die Menschen nützlich ist? Ei, sagte er, ich nenne Dinge „gut", auch wenn sie für die Menschen nicht nützlich sind. Und, wie mir schien, war nachgerade Protagoras jetzt borstig kämpferlich gestimmt und hatte ausgelegt zu weiterer Antwort. Da ich ihn nun in dieser Verfassung sah, so fragte ich sachte mit Bedacht. Sprichst du von solchen Dingen, mein Protagoras, sprach ich, die nur gerade für keinen Menschen, oder von solchen, die überhaupt nicht nützlich sind? Nennst du auch solche Dinge gut? Mit nichten, versetzte er; ich kenne vielmehr viele Dinge, die für die Menschen schädlich sind, Speisen, Getränke, Arzneien und sonst unzähliges — und wieder andere ihnen nützliche und drittens

solche, die für Menschen keines von beiden sind, wohl aber für Pferde nützlich, manche nur für Ochsen, für Hunde manche; manche für keines der genannten Geschöpfe, indes für Bäume; und wieder sind bei den Bäumen manche wohl für die Wurzeln gut, schlecht aber für die Triebe: so ist z. B. eine Lage Mist bei allen Pflanzen wohl für die Wurzeln etwas Gutes; doch wollte man ihn auf die Schößlinge und jungen Triebe werfen, verdirbt er alles; ist doch auch das Öl für alle Pflanzen ein Grundverderb und ausgenommen das Haar der Menschen den Haaren aller übrigen Geschöpfe im höchsten Grade feind, für die des Menschen aber wie sonst für diesen Organismus heilsam. Ja so sehr ist das Gute ein Wechselndes und Vielgestaltetes, daß es auch hier nur für die äußeren Teile des Organismus bei dem Menschen gut und für die inneren wieder ganz verderblich ist. Deswegen verbieten auch die Ärzte insgesamt den Kranken bei den Speisen, die einer essen soll, das Öl bis auf ein Minimum, um nur das Widerliche abzudämpfen, das mit den Speisen und allem Gekochten für die Empfindungen der Nase verbunden ist."

---

Die Rede des Protagoras hätte mit ihrem Reichtum an wahren, halbwahren und verkehrten Sätzen reichen Stoff zu Kritik geboten, wenn es dem Sokrates darauf angekommen wäre, seine persönliche Überlegenheit geltend zu machen und er nicht vielmehr lediglich die Untersuchung über die in Frage stehende Sache, die Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend, hätte fördern wollen. In diesem positiven Streben knüpft er das fernere Gespräch an einen Fortschritt an, der von Protagoras unbewußt, ja man kann sagen: in Folge seiner Unklarheit und Abneigung gegen Präzision im Verlaufe seiner Rede gemacht worden war. Aus der „bürgerlichen Tugend" ist neben vielen andern, im Munde des Protagoras rein sprachlichen Variationen schließlich die „Tugend" schlechthin geworden. Sokrates greift in einer für die Entwicklung des ganzen Gespräches bedeutenden Wendung sofort diesen höheren Begriff auf, in welchem — wenn auch augenblicklich nicht sichtbar; denn die Erörterung schließt sich zunächst an die von Protagoras selbst genannten Einzeltugenden an — doch der innere Gegensatz zwischen der

protagoreischen und der sokratischen Tugend aufs schärfste ausgesprochen ist.

Trotz dieser direkt auf die Sache lossteuernden Wendung verzichtet er aber doch nicht darauf, die Rede des Sophisten im allgemeinen wenigstens in einer Beziehung einer wenn auch sehr höflichen, so doch ironischen Kritik zu unterstellen. Fein das natürliche durch den Unterschied der Jahre bedingte Verhältnis der beiden berücksichtigend läßt Plato den Sokrates nach dem Schluß der Rede lange schweigen — aber es ist das nicht das Schweigen des Hingerissenen, der in gotterfüllter Begeisterung mit dem Worte ringt, nicht das Schweigen der Demut, die sich vor einem überlegenen Geiste beugt, sondern das Schweigen zweifelnden Wartens und wartenden Zweifels, hervorgegangen aus der Erkenntnis, daß es der gehörten Rede an der Einheit des Gedankens und somit an einem in der Erschöpfung desselben begründeten Schlusse fehle, das Schweigen der durch buntes Allerlei hervorgerufenen Zerstreutheit. Plato versetzt den Sokrates mit wirksamer Benützung der diegematischen Methode in eine diesem Gefühl entsprechende äußerliche Haltung, welche der Eitelkeit des Redners als Triumph erscheinen mochte, während sie in Wirklichkeit eine drastische Kritik seines Vortrags war. Dieselbe urbane Zurückhaltung, aber auch dieselbe Ironie zeigen die darauf folgenden an Hippokrates gerichteten Worte des Sokrates. Daß geraume Zeit von Protagoras wie von einem Abwesenden gesprochen und er nicht unmittelbar angeredet wird, scheint aus demselben Gefühle ehrerbietiger Scheu hervorzugehen, das den Jüngling abgehalten hatte sich direkt an Protagoras zu wenden. In Wirklichkeit aber ist diese Form nur gewählt, um die Kritik durch dieselbe als höflicher erscheinen zu lassen. Denn bei aller Bewunderung für die Gewandtheit des Protagoras ist doch hier schon, wenn auch noch hinter der zugestandenen Voraussetzung allseitiger Befähigung des Sophisten versteckt, ein Tadel gegen die langen, wenn auch noch so glänzenden Vorträge ausgesprochen, welche im Gegensatze zu dialektischer Behandlung nicht im stande sind den Hörer zu vollkommener Einsicht zu führen und seine Zweifel zu heben. Damit ist der Übergang zu der Anwendung dieser dialektischen Methode ge-

macht, die nunmehr in dem folgenden Abschnitt eben in der Absicht, ihren Gegensatz zu der rhetorischen Art der Sophisten anschaulich zu machen, in prägnanter Weise vorgeführt wird. Der Stoff, an dem dieses geschieht, schließt sich in der oben bezeichneten Weise an die Rede des Protagoras an: es ist das Verhältnis der einzelnen Tugenden zu dem sie zusammenfassenden Begriffe der Tugend überhaupt. Freilich könnte es scheinen, als ob mit dieser Frage der zunächst aufgeworfene Zweifel an der Lehrbarkeit der Tugend von der Tagesordnung abgesetzt wäre und somit Sokrates selbst den Fehler des Desultorischen beginge, den er an einer andern Stelle den Sophisten zur Last legt. Allein der innere Zusammenhang der beiden Fragen kann ja auch jetzt schon ohne Rücksicht auf das Folgende leicht bestimmt werden. Denn wo sonst kann das Kriterium der Lehrbarkeit der Tugend liegen als in ihrem Begriffe? Zu ihm aber soll durch die Feststellung des nunmehr zu besprechenden Verhältnisses hingeleitet werden. Der Sophist bestimmt dasselbe als das Verhältnis qualitativ von einander verschiedener und darum getrennt denkbarer Teile zu einem ihre Summe bildenden Ganzen; die Zahl der bisher genannten Summanden wird von ihm — man möchte sagen — plaudernd auf fünf vervollständigt, die auch von Sokrates so oft genannten Kardinaltugenden. Daß nun der von dem Sophisten behauptete qualitative Unterschied der einzelnen Tugenden in Wirklichkeit nicht bestehe, gedenkt Sokrates durch Vergleichung der einzelnen Tugenden bezüglich ihrer Merkmale zu erweisen. Und zwar wählt er zu diesem Zwecke zunächst das Paar, das auch für den Laien in einem leicht begreiflichen inneren Zusammenhange steht: die Tugenden der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche die nachsokratische Philosophie schon in Plato in der einen Kardinaltugend der Gerechtigkeit zusammengefaßt hat. Für seinen Beweis bedient sich Sokrates der indirekten Form, indem er bei der Annahme qualitativer Verschiedenheit der beiden Begriffe auf die logische Notwendigkeit hinweist, denselben gegensätzliche Merkmale, der Gerechtigkeit also das Merkmal der Gottlosigkeit und der Frömmigkeit das Merkmal der Ungerechtigkeit, beizulegen — eine Konsequenz, gegen welche jedes sittliche Gefühl sich sträube;

hieraus ergebe sich für diese beiden Tugenden die Folgerung entweder vollkommener Kongruenz oder wenigstens der größten Ähnlichkeit. Bei der Ironie, mit welcher Sokrates in dem ganzen Dialoge redend eingeführt wird, möchte man sich die Frage vorlegen, ob dieser Beweis ernstlich gemeint sei — denn er enthält ein unlogisches Moment in der Verwechslung des „nicht Gerechten" mit dem „Ungerechten" und des „nicht Frommen" mit dem „Gottlosen", insofern als „ungerecht" und „gottlos" trotz der negativen Wortbildung doch im Sprachgebrauch mehr einen konträren als einen nur kontradiktorischen Gegensatz gegen „gerecht" und „fromm" bilden und somit nicht ohne weiteres für „nicht gerecht" und „nicht fromm" eingesetzt werden durften. Durch diesen Mangel verliert der Beweis an Kraft und vielleicht ist der Zusatz: „die Gerechtigkeit ist der Frömmigkeit wenigstens im höchsten Grade ähnlich" aus dem Bewußtsein dieses Fehlers entsprungen. Gleichwohl darf aber nicht angenommen werden, daß Sokrates mit diesem Beweise den Sophisten zu täuschen gedenkt, etwa um seine dialektische Fertigkeit auf die Probe zu stellen. Der Zusammenhang bietet für die Annahme einer solchen Ironie, welche die neue Methode nur in einem schiefen Lichte gezeigt hätte, keinen Anlaß — vielmehr ist anzunehmen, daß in der historischen Weise des Sokrates Plato hier den Unterschied zwischen konträrem und kontradiktorischem Gegensatze verwischt hat. Hat so der Beweis materiell betrachtet eine Schattenseite, so zeichnet er sich formell aus durch künstlerisch wohlgelungene Darstellung des Wertes der dialektischen Methode. Zum Beweise, daß er mit derselben nicht das Seinige suche, sondern der Sache diene, überträgt er die Rolle des Fragenden einem Dritten — gewiß ein Zug, den Plato dem historischen Sokrates mit seiner lebhaften dramatischen Redeweise abgelauscht hat; er selbst nimmt dieselbe Stellung des Antwortenden wie Protagoras ein, um mit diesem allein die Verantwortung für das Resultat zu tragen, von welcher er den jeweilig Fragenden ausdrücklich lossprícht. Wenn sich nun zwischen der so gefundenen sicheren Wesensbestimmung der beiden Tugenden und der früheren ebenfalls auf Befragen aufgestellten Behauptung einer verschiedenen Qualität derselben

ein Widerspruch ergibt, so ist nur möglich, daß der Gefragte, d. h. in beiden Fällen der Sophist eine der beiden Behauptungen, hier die zuerst aufgestellte, als falsch erklärt. Indem Sokrates durch die Einführung der dritten Person für sich auf diesen Triumph verzichtet, erleichtert er dem Protagoras, der nur an Sieg gewöhnt ist, das Geständnis der Niederlage. Doch — wie immer, wo Höflichkeit der Suffisance gegenübertritt — Protagoras weigert sich die unangenehme Konsequenz zu ziehen und macht eine in seinem Gefühl bestehende Differenz der beiden Tugenden geltend, freilich ohne das Vermögen sie in Worte zu fassen. Unwissenschaftlich schon in diesem Einwand zeigt er sich in gleichem Lichte weiter mit dem sofort darauf gemachten Zugeständnis der Identität der beiden Tugenden, zu dem er herablassend aus persönlicher Rücksicht sich bereit erklärt. Freilich macht er hinterher — auf die Verkehrtheit solcher gefälliger Philosophie auf die unzweideutigste Weise aufmerksam gemacht — einen Versuch, dem Rückzug, welchen er nach dem ersten Scheinanlauf einer Opposition mit seinem s'il vous plait angetreten hatte, ein theoretisches Mäntelchen mit seiner Betrachtung über die Ähnlichkeit aller Dinge umzuhängen und ihn so als wissenschaftlich berechtigt darzustellen. Um aber doch auch den Widerspruch aufrecht zu erhalten und nicht als vollständig geschlagen zu erscheinen, warnt er, der eben noch die Differenz zwischen den beiden Tugenden als unbeträchtlich genug angesehen hatte, um sie auf dem Altar der Freundschaft zu opfern, im Widerspruche mit sich selbst davor, aus geringer Ähnlichkeit auf Identität zu schließen. Daß aber dieses wissenschaftliche Gerede von allgemeiner Ähnlichkeit und sittlicher Notwendigkeit der Unterscheidung der Begriffe nur Schminke war, zeigt die vage Antwort, die Protagoras auf die erstaunte Frage des Sokrates gibt, ob denn die Ähnlichkeit zwischen beiden Tugenden nur eine geringe, nicht vielmehr wesentliche sei — eine Antwort, mit der er seine eigene Behauptung und die entgegengesetzte des Sokrates zugleich bestreitet, so daß jede weitere Besprechung der Sache unmöglich gemacht ist.

Sokrates, der noch immer großer Zartheit im Verkehr mit Protagoras sich befleißigt, geht zur Betrachtung einer zweiten

Frage über — scheinbar nachgebend, als wäre er besiegt, moralisch aber der Sieger gegenüber dem Rechthaber und Verdreher; denn wer die Behauptung von der Ähnlichkeit der einzelnen Gesichtsteile aufrecht erhalten wollte, mußte den Charakter der Gründe verdrehen, welche von Sokrates für die Ähnlichkeit der beiden Tugenden angeführt worden waren, und accidentelle und wesentliche Merkmale mit einander vermengen. Sokrates, der nur die Wahl hatte den Protagoras entweder dialektischen Unvermögens oder der Perfidie zu beschuldigen, thut höflich keines von beiden und wirft die Frage über das Verhältnis zwischen Weisheit und Besonnenheit auf. Der Beweis ihrer Identität ist mittelst des Nachweises geführt, daß beide Begriffe denselben konträren Gegensatz haben — da ein Begriff nur je wieder zu einem Begriffe in diesem logischen Verhältnis stehen kann, wird indirekt die Unrichtigkeit der protagoreischen Behauptung von der Verschiedenheit der beiden Tugenden gefolgert. Die Anwendung der sokratischen Fragemethode wird in diesem Abschnitt auf die Spitze getrieben, so daß Anfänger in der Lektüre Platos durch das Übermaß der Zersplitterung fast verwirrt werden. Für sie empfiehlt sich eine Zerlegung des Kapitels, soweit es diese Frage behandelt, etwa in folgender Weise:

1. Konstatierung des konträren Gegensatzes zwischen Weisheit und Unverstand;
2. Konstatierung des konträren Gegensatzes zwischen den beiden Begriffen: unverständig — und besonnen handeln;
3. Konstatierung des übereinstimmenden Charakters jedes Thuns mit der ihm zu Grunde liegenden aktiven Eigenschaft;
4. Konstatierung des Satzes, daß jeder Begriff nur einen konträren Gegensatz habe;
5. Rekapitulation der letzten drei Sätze in umgekehrter Anordnung;
6. Schluß auf das Verhältnis von Besonnenheit und Unverstand als konträrer Gegensätze mittelst der Sätze 2 und 3;
7. Rekapitulation des einen zweiten konträren Gegensatz des Unverstandes nennenden ersten Satzes;
8. Konstatierung der Alternative, entweder in Anbetracht des 4. Satzes die Identität der beiden Begriffe „Weisheit und

Besonnenheit“ statt der bisher behaupteten Verschiedenheit auszusprechen oder — ein Unmögliches — den vierten Satz als falsch zu erweisen;

9. das Resultat: Besonnenheit und Weisheit sind identisch.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß der Gang der beiden bisher besprochenen Beweise in der Hauptsache derselbe ist: Nachweis der Unvereinbarkeit der sophistischen Behauptung mit logischen Momenten, welche in dem Wesen der besprochenen Tugenden begründet sind. Diese indirekte Beweisform, die deductio ad absurdum, sowie die zur Ableitung eines einzelnen Satzes in dem zweiten Beweise benützte Beweisform der Induktion sind spezifisch sokratisch und hier ganz besonders zur Anwendung gebracht, um die Methode des Sokrates im Gegensatze zu der sophistischen zu zeichnen. Der Mangel einer scharfen Trennung zwischen kontradiktorischem und konträrem Gegensatze ist auch bei dem zweiten Beweise in der Aufstellung des zweiten Satzes nachweisbar, aber in dem oben besprochenen historischen Verhältnisse begründet.

Nunmehr wird von Sokrates ein dritter Anlauf genommen, zwei Tugenden als identisch zu erweisen: die Besonnenheit und Gerechtigkeit. Protagoras mußte, wenn er die Konsequenzen seines eigenen Satzes ziehen wollte, die Möglichkeit zugestehen, daß dieselbe Handlung sittlich sei und zugleich ungerecht; denn wenn das Sittliche qualitativ etwas anderes sein soll als das Gerechte, so brauchen nicht beide Eigenschaften immer vereinigt gedacht zu werden. Allein vor diese Konsequenz mit dürren Worten geführt erschrickt er selbst in der Weise der Leute, die mit Worten spielen und ihre eigene Rede verleugnen, wenn sie zu einem Zeugnis gegen sie selber wird. Und doch darf er die genannte Möglichkeit nicht ohne weiteres ablehnen, wenn er nicht zu dem Siege, den er eben ungern dem Sokrates zugestanden hat, noch freiwillig einen zweiten hinzufügen will. Also schiebt er mit scheinbarer Geringschätzung der Masse diese als schützenden Engel vor in der Hoffnung, Sokrates werde dieser Opposition gegenüber als einer zu geringen die Frage fallen lassen. Allein Sokrates benützt diese Gelegenheit, um von neuem den in erster Linie sachlichen Charakter seiner Philosophie zu betonen, der ihn vor allem

treibe die philosophische Frage mit einem Zweiten zu untersuchen, und nötigt ihn so die Besprechung mit dem Gefühle der eigenen Schwäche fortzusetzen. Aus dieser Stimmung erklärt sich psychologisch die von Protagoras im Verlaufe des Beweises gemachte Digression, mit welcher er die Beendigung desselben zu hintertreiben sucht. Sokrates gedachte nämlich die Identität von Besonnenheit und Gerechtigkeit wieder vermittelst eines indirekten Beweises in folgender Weise darzulegen: die Besonnenheit besteht in dem Thun des Guten, dessen Kennzeichen das Nützliche ist; die Ungerechtigkeit aber schafft das Böse, dessen Kennzeichen das Schädliche ist. Wäre nun dieselbe Handlung besonnen und zugleich ungerecht, so müßte das Nützliche zugleich schädlich sein können. Dies ist aber eine logische Unmöglichkeit; also muß die besonnene Handlung zugleich gerecht, Besonnenheit und Gerechtigkeit also identisch sein. — Aber sofort der erste Satz gibt durch ein doppeltes Mißverständnis dem Sophisten Gelegenheit durch die Behauptung der Relativität des Begriffes „nützlich“ ein von der vorliegenden Frage ganz entferntes Thema hereinzuziehen, um diese selbst in Vergessenheit zu bringen. Er betont nämlich in dem Satze: ‚Ist das nun das Gute, was für die Menschen nützlich ist?‘ das Wort „für die Menschen“ und erweitert die Relativität des Nützlichen zur Relativität auch des Guten, um behaupten zu können, daß das Nützliche und Gute, welches aus der Besonnenheit für den einen hervorgehe, darum nicht für alle ein Nützliches und Gutes sei, sondern für andere schädlich sein könne. Bei fortgesetzter Besprechung wäre er wohl von Sokrates darauf aufmerksam gemacht worden, daß das Nützliche nur als ein charakteristisches Merkmal des Guten, dieses aber in absolutem Sinne aufgefaßt worden sei; allein absichtlich läßt Plato den Protagoras in weit ausgesponnener Fülle von Beispielen und interessanten Anmerkungen sich ergehen, bis er bei einem Kochrezept statt der aufgeworfenen Frage angekommen ist. Denn der Sophist soll als ein böswilliger Störer des Gespräches erscheinen, einem Schachspieler ähnlich, der in der Voraussicht seiner Niederlage die Figuren umwirft, um sich nicht als besiegt bekennen zu müssen. Die Hast, mit der er vorgeht, schon im voraus durch die Be-

nützung der diegematischen Form sinnlich gemalt, spricht sich sofort im Eingang seiner Rede in der sich überstürzenden Vermischung zweier Prinzipien der Einteilung aus, von denen eines dem Wesen der Dinge, das andere den Objekten ihrer Wirkung entnommen ist. Es ist die am Schlusse des ersten Beweises geübte Rechthaberei, welche auch hier die Fortsetzung der Untersuchung durch den Mangel einer festen Basis hindert — dort ignorierte Protagoras seine eigenen Worte, hier die nicht mißzuverstehenden Sätze des Sokrates; beidemal umkleidet er seine Opposition mit dem Schein der Wissenschaft, die aber in beiden Fällen sich unfähig zeigt Begriff und Einzelerscheinung zu unterscheiden, wesentliche Merkmale von accidentellen zu trennen, auf dem von Sokrates gezeigten Wege zu folgen. Sokrates, der das erste Mal nachgiebig gewesen war und bei dem zweiten Beweise den zögernden Charakter des Zugeständnisses ignorierend nur in der mildesten Form die Aufforderung nicht müde zu werden eingeschaltet hatte, verzichtet jetzt auf die Wiederaufnahme des gewaltthätig abgebrochenen Themas, ja auf eine Fortsetzung der Unterredung überhaupt.

Das durch diesen Entschluß hervorgerufene Gespräch gehört zu dem folgenden Teile des Dialoges — hier ist nur mehr die Frage zu erörtern, warum Plato für den dritten Beweis nur die Richtpunkte markiert und denselben sodann durch die oppositionelle Rede des Protagoras gänzlich abgebrochen hat. Es wird zunächst diese Erfindung als eine dramatisch sehr gute, den Charakter der Sophisten sowohl als des Sokrates durch ihr eigenes Verfahren zeichnende gelobt werden müssen; sodann aber enthält der Beweis in sich selbst Momente, welche diese andeutende Behandlung rätlich machten. Er spricht von dem Verhältnis des Guten zum Nützlichen, des Bösen zum Schädlichen und berührt so eine schwierige Frage, die aber in einem späteren Teile dieses Dialoges als grundlegend für die Betrachtung der Tugend weitläuftig abgehandelt werden soll. Um nun hier nicht vorzugreifen, gibt Plato für den augenblicklich zu führenden Beweis nur den Grundton an und benützt sodann die andere Erfindung, um mit dem Beifall aller Leser der Notwendigkeit eines Abschlusses überhoben zu sein. Für alle Nichtsophisten ist mit der oben wiederholt gemachten

Einschränkung die Identität der Besonnenheit und Gerechtigkeit erwiesen, wie im vorausgegangenen Weisheit und Besonnenheit, sodann Gerechtigkeit und Frömmigkeit als gleichbedeutend erwiesen waren. Mit diesen drei Beweisen waren aber implicite vier von den namhaft gemachten fünf Tugenden als identisch nachgewiesen. Denn durch Kombination des 1. und 3. Beweises ergibt sich 4. Frömmigkeit = Besonnenheit, durch Kombination dieses Satzes mit dem 2. Beweise: 5. Frömmigkeit = Weisheit. Ist aber die Frömmigkeit jeder einzelnen der übrigen drei Tugenden gleich, so sind auch diese wieder alle unter sich gleich: die Weisheit also nicht bloß identisch mit der Besonnenheit, sondern auch mit der Gerechtigkeit und mit der Frömmigkeit und ebenso auch die übrigen Tugenden der Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Plato nimmt einstweilen absichtlich gerade diese vier Tugenden zusammen und bringt sie dadurch in einen bewußten Gegensatz zur Tapferkeit. Denn auch für das unmittelbar natürliche Gefühl konnte die Gleichheit jener vier Tugenden etwas leicht Glaubliches sein und höchstens die Weisheit eine eindringlichere Beweisführung nötig machen, die ihr denn auch in besonderer Bevorzugung zu teil geworden ist; die Tapferkeit aber konnte auf den ersten Blick mit Recht als etwas nur zur Hälfte in das Gebiet der Tugend Gehöriges, im übrigen aber als ein Elementares und Instinktives betrachtet werden. Bei dieser scheinbaren Verschiedenheit ihres Wesens läßt Plato sie bisher gänzlich aus dem Spiel, gesonnen auf sie in einem späteren Abschnitte zurückzukommen.

## Das Zwischengespräch.

### Vierter Teil.

(22). „Auf diese Rede jauchzte die Versammlung Beifall, wie prächtig er doch spreche, und ich begann: Protagoras, ich bin halt ein vergeßliches Menschenkind und, wenn mir jemand einen langen Vortrag hält, vergesse ich die Sache, von der der Vortrag handelt. Wie du nun in dem Falle, daß ich zu Taubheit neigte, für nötig hieltest lauter zu sprechen als bei andern, wenn du mit mir einmal verhandeln wolltest, so bitte ich dich jetzt: da du einmal an einen Vergeßlichen geraten bist, beschneide deine Antworten für mich und fasse sie kürzer, wenn ich dir folgen soll. Wie meinst du das, daß ich kurz antworten soll? soll ich dir kürzere Antwort geben, fragte er, als nötig ist? Mit nichten, versetzte ich. Vielmehr so lang als nötig ist? Ei freilich, sagte ich. Soll ich dir nun nach meiner Ansicht von der nötigen Länge antworten oder nach der deinigen? Je nun: ich höre eben, gab ich zur Antwort, du habest selbst die Kunst und könnest auch einem anderen sie lehren sowohl weitläuftig von demselben Gegenstand zu reden, wenn du willst, so daß der Fluß des Vortrags nie versiegt, als wieder auch so kurz, daß niemand in kürzerer Fassung spricht als du. Willst du darum mit mir dich unterreden, so brauche die zweite Art bei mir, die kurzgefaßte Rede. Mein lieber Sokrates, versetzte er, ich bin schon mit gar vielen Menschen in einen Redekampf geraten und, wenn ich thäte, was du verlangst, das heißt: so spräche, wie der Gegner es von mir verlangt, so schiene ich vor keinem ausgezeichnet und nimmer wäre unter die Griechen der Name des Protagoras gedrungen. Und ich — ich hatte nämlich wohl gemerkt, daß er sich selber mit seinen bisherigen Antworten nicht genug gethan

und daß er ferner nicht freiwillig das Gespräch so würde führen wollen, daß er Antwort gäbe — ich also nunmehr überzeugt, daß es nicht weiter meines Amtes sei bei der Gesellschaft zu verweilen, sagte: Nun ja, Protagoras! auch ich bestehe nicht darauf, daß gegen deine Grundsätze unsere Unterhaltung weiter geht, doch will ich wohl mich weiter mit dir unterreden, wenn du es in der Art thun willst, daß ich dir folgen kann. Du bist ja, wie man von dir rühmt und du auch selbst behauptest, im stande sowohl in langer als in kurzer Redeform dich zu besprechen; denn du bist ein Weiser — ich aber bin für solche lange Reden leider nicht befähigt, so sehr ich auch die Gabe zu besitzen wünschte. Da solltest eben du, der beides kann, mit unsereinem Nachsicht haben, damit die Unterhaltung weiterginge; so aber, da du das nicht magst und ich für meinen Teil beschäftigt bin und so nicht mehr im stande wäre bei dir zu bleiben, wenn du lange Reden spinnst — ich habe nämlich einen nötigen Gang zu machen —: so gehe ich; sonst würde ich auch solche Reden wohl nicht ungern aus deinem Munde hören. Mit diesen Worten wollt' ich mich erheben, um fortzugehen; doch während ich dies thue, faßt mich Kallias mit der rechten an der Hand und mit der linken packt' er meinen Mantel hier und sprach: Wir lassen dich nicht fort, mein Sokrates; denn wenn du gehst, wird das Gespräch bei uns nicht in der gleichen Weise weitergehen. Drum bitt' ich dich bei uns zu bleiben; ich möchte ja gar niemand lieber als euch, dich und Protagoras, sich unterreden hören: so sei uns allen denn gefällig! Und ich erwiderte — schon war ich aufgestanden, um fortzugehen —: O Sohn des Hipponikus, wie ich immer mich deiner Wißbegierde freue, so lob' und lieb' ich sie auch jetzt, so daß ich gerne mich dir gefällig zeigte, wenn du nur Mögliches von mir verlangtest; so aber ist's, wie wenn du von mir wolltest, daß ich dem Krison von Himera nachkomme oder mit einem unserer Dauer- und Schnellläufer in die Wette laufe und gleichen Schritt einhalte. Da würde ich erklären: viel mehr als du wünscht' ich es selbst für mich, daß ich im Laufe diesen Leuten folgen könnte; indessen ich bin eben außer stande, doch ist dir's etwa ein Bedürfnis mich

und den Krison in derselben Bahn zu sehen, so bitte diesen sich herabzuspannen; denn ich bin nicht im stande schnell zu laufen, wohl aber dieser langsam. Ist es darum dein Wunsch, mich und Protagoras noch ferner zu hören, so bitte diesen: wie er zuerst in kurzer Fassung und lediglich auf meine Fragen mir Antwort gab, so solle er auch jetzt es ferner thun; sonst möchte ich fragen, wie denn ferner ein Gespräch zu halten sei. Als zwei getrennte Dinge dacht' ich mir doch immer „im Gespräche verkehren" und „Reden halten". Aber es ist doch klar, mein lieber Sokrates, versetzte Kallias; nur ganz Berechtigtes, scheint es, will Protagoras, wenn er für sich das Recht begehrt die Unterredung fortzuführen, wie er es wünscht, und ebenso für dich, nach deinen Wünschen es zu thun.

(23.) Da fiel ihm Alcibiades ins Wort: Nicht richtig, Kallias! rief er; unser Sokrates gibt zu den Vorzug langer Reden nicht zu haben und tritt so vor Protagoras zurück; doch sollte es mich wundern, wenn er es vor irgend jemand thut, gilt es die Fähigkeit zu Zwiegespräch und die Gewandtheit Reden auszutauschen. Wenn darum auch Protagoras bekennt, er stehe in der Kunst des Zwiegespräches hinter Sokrates zurück, ist Sokrates zufrieden; doch wenn er Anspruch auf sie macht, so führe er die Unterredung weiter mit Frag' und Antwort, nicht mit langgedehnten Reden auf jede Frage, bei denen er die festgestellten Sätze eliminiert und keine Rechenschaft ablegen mag, vielmehr nur lange redet, bis die meisten Hörer den Gegenstand der Frage vergessen haben; denn unserm Sokrates — dafür bürge ich — wird dieses nicht begegnen, wenn er auch scherzt und sich vergeßlich nennt. Darum ist meiner Ansicht nach — jeder muß ja seine Überzeugung aussprechen — billiger, was Sokrates verlangt. Nach Alcibiades war es, meine ich, Kritias, der sprach: Mein lieber Prodikus und Hippias, mir dünket: Kallias ist sehr parteiisch für Protagoras; Alcibiades ist immer rechthaberisch bei allem, was er angreift; wir aber dürfen nicht Partei ergreifen — für Sokrates nicht, noch für Protagoras; wir müssen vielmehr ohne Unterschied die beiden bitten die Versammlung nicht mittendrin zu sprengen. Nach diesen Worten des Kritias sprach Prodikus: Sehr richtig scheint mir, Kritias, was du sagst:

wer einem solchen Gespräche beiwohnt, muß für beide Partner wohl ohne Unterschied, doch nicht in gleicher Weise ein Hörer sein. Es ist das nämlich nicht dasselbe: denn „ohne Unterschied" gilt es wohl beiden das Ohr zu leihen, doch nicht den gleichen Wert den beiden beizulegen, vielmehr dem Besseren einen höheren, dem Ungeschickteren einen minderen. Was mich betrifft, so bin auch ich, mein lieber Protagoras und Sokrates, der Meinung, ihr solltet euch vertragen und über die Frage wohl auseinander gehen, nicht aber mit einander hadern; denn „auseinander gehen" sogar aus Neigung Freunde, doch „hadern" nur, die prozessieren und einander hassen. Auf diese Weise möchte das Gespräch am besten sich für uns gestalten: denn ihr, die Sprecher, genösset so am meisten in unserem Hörerkreise Ehre, nicht aber Beifall; denn „Ehre" kann man innerlich bei seinen Hörern haben ohne Trug, doch „Beifall" äußerlich in Worten, die aber in Widerspruch mit den Gedanken lügen — und wir, die Hörer, würden wieder so am meisten Freude haben — Freude, sag' ich, nicht Genuß: denn „Freude" ist geboten, indem man etwas lernt und teil gewinnt an einer Einsicht, lediglich durch geistige Arbeit, „Genuß" hingegen nur auf physischem Wege durch eine Speise oder eine andere angenehme Empfindung.

(24.) Es stimmten nun nach diesen Worten dem Prodikus sehr viele in der Versammlung bei; nach Prodikus aber sprach jetzt Hippias der Weise: Verehrte Versammlung, hub er an, ich glaube, wir sind alle Verwandte, Freunde, Mitbürger — nach dem Rechte der Natur, nicht nach dem menschlichen Gesetze; denn alles Ähnliche ist sich von Natur verwandt, indes die Satzung, der Despot der Menschheit, vieles im Widerspruch zu der Natur erzwingt. Es wäre darum ein schmählicher Widerspruch für uns, das wahre Wesen der Dinge zu kennen und dabei vor allen Griechen durch Weisheit ausgezeichnet und eben darum jetzt an dem wahrhaftigen Mittelpunkt der Weisheit in Griechenland und hier wieder speziell in dem erhabensten und beglücktesten Hause der Stadt versammelt, doch nichts dieser Würde Würdiges zu Tag zu fördern, sondern wie ganz gewöhnliche Menschen uns zu streiten. Ich bitte euch darum, mein lieber Protagoras und Sokrates,

und rate euch: laßt euch wie durch ein Schiedsgericht durch unsere Vermittlung einigen; bestehe du nicht ferner auf dieser gar zu knappen, kurzen Art des Zwiegesprächs, wenn dem Protagoras sie nicht genehm ist, laß du vielmehr dem Laufe seiner Rede frei die Zügel, damit sie desto herrlicher und prächtiger sich euch entfalte; und wieder möge auch Protagoras nicht ferner mit allen Segeln vor dem Wind hinausfliehen in das weite Meer der Rede, daß er das Land aus dem Gesicht verliert — verfolget vielmehr beide einen Mittelweg. So werdet ihr es sicher machen — und folget meinem Rate: wählt einen Stabhalter, Ordner, Vorstand, der über die richtige Länge der Reden von euch beiden wachen soll.

(25.) Der Vorschlag fand den Beifall der Versammlung und alle lobten ihn; und während Kallias erklärte mich nicht fortzulassen, war ihr Begehren: Wahl eines Ordners! Nun setzt' ich ihnen auseinander, daß es eine Schande sei, bei dem Gespräche einen Obmann zu erwählen. Denn, sagte ich, steht der Gewählte hinter uns zurück, so wäre es nicht richtig, wenn ein Schlechterer die Aufsicht hätte über Bessere; ist er uns aber gleich, so ist die Sache auch in diesem Falle nicht in Ordnung: denn ein Gleicher wird auch das Gleiche thun wie wir, so daß er überflüssiger Weise gewählt sein wird. So werdet ihr nun eben einen wählen, der uns überlegen ist. Allein in Wirklichkeit jemand zu wählen, der den Protagoras an Weisheit überträfe, ist — meiner Meinung nach — für euch unmöglich; wählt ihr dagegen einen, der in keiner Weise besser ist, und stellt ihn nur als solchen hin, so ist auch dies Verfahren für diesen — denn mir für meinen Teil verschlägt es nichts — beschämend, daß man für ihn in einem unbedeutenden Menschen eine Aufsicht wählt. Damit indessen unter uns, wie ihr's begehrt, Gesellschaft und Gespräche weiter gehn, bin ich bereit die Sache so zu machen: will Protagoras nicht mehr antworten, so soll er weiter fragen und ich will Antwort geben und dabei versuchen ihm zu zeigen, wie einer, der Antwort gibt, nach meiner Forderung sie geben muß; und habe ich auf alles geantwortet, was er fragen will, so soll dann wieder er in gleicher Weise mir Rede stehen. Scheint er dann wieder nicht geneigt nur auf die vorgelegte Frage zu antworten,

so wollen wir alle, ich und ihr, gemeinsam ebenso, wie ihr es mir gethan, ihn bitten die Unterhaltung nicht zu stören. Für diesen Zweck ist es durchaus nicht nötig, daß einer Ordner werde: ihr werdet vielmehr alle mit einander solche sein. Nun stimmten alle dafür es so zu machen; und zeigte auch Protagoras nur wenig Lust, so ward er doch zu dem Versprechen gezwungen, er wolle nunmehr fragen und, habe er genug gefragt, mit kurzen Antworten wieder Rede stehen."

---

Die Gründe, welche nach dem Plane Platos den Sokrates bestimmen das begonnene Thema nicht wieder aufzunehmen, sind im obigen auseinandergesetzt — der Schriftsteller aber, dessen Vorwurf auch für einen nur protreptischen Dialog mit dem bisher Behandelten nicht erschöpft war, mußte einen Weg zur Fortsetzung des Gespräches bahnen. Er löst diese Aufgabe mit der vorliegenden Episode, einem Meisterstücke charakterisierender Malerei. Bezüglich ihres Inhalts ist sie aufs engste mit dem Vorausgegangenen verbunden, ja in demselben besonders vorbereitet durch die Kritik, welche Sokrates nach der langen Rede des Protagoras über weit ausgesponnene Vorträge ausspricht — diese „Pauken", denen Sokrates zunächst nur das Unvermögen vorgeworfen hatte bei dem Hörer vollständige Einsicht zu erwecken, haben sich jetzt als etwas noch Schlimmeres enthüllt, als ein Mittel, die Geister zu verwirren und so die Erkenntnis unmöglich zu machen. Die Nachsicht und Verbindlichkeit, mit der Sokrates zuerst diese Methode bekämpft hatte, wird darum jetzt aufgegeben und ihr — fortiter in re, suaviter in modo — der Fehdehandschuh hingeworfen. Aut—aut, die Forderung des Sokrates, steht gegenüber dem „non possumus" des Protagoras, bis dieser auf die Fortsetzung seines Widerstrebens, wenn auch ungern, verzichtet. Das Recht der sokratischen intensiven Methode im Gegensatze zu der ins Breite verlaufenden Rhetorik der Sophisten wird hier festgestellt — ironisch freilich begründet durch mangelnde Befähigung des Sokrates, mit Protagoras gleichen Schritt zu halten, im Ernste aber aus dem Bestreben der Sophisten dargethan, das Thema durch Weitschweifigkeit aus dem Gedächtnis der Hörer zu rücken. Fein läßt Plato, um den Sokrates

nicht zu unvermittelt aus seiner bisherigen Rolle fallen zu lassen, die bittere Wahrheit durch einen etwas heißblütigen und eben in Folge seines Eifers ehrlichen jugendlicheren Freund des Sokrates, den Alcibiades, aussprechen, der so gleichsam als der demaskierte Meister sich darstellt. Denn während Sokrates nur persönlich sein kurzes Gedächtnis als Ablehnungsgrund gegenüber den langen Reden geltend gemacht hatte, weist Alcibiades dieselben auf Grund ihres inneren Charakters zurück, den er als hinterlistig, unwissenschaftlich und betrügerisch brandmarkt. Diesen Kampf zweier Prinzipien weiß aber Plato mit der ihm eigenen dramatischen Kunst lebensvoll durch persönliche Gegensätze zu veranschaulichen. Er führt alle anwesenden Sophisten ins Gefecht, um so von verschiedenen Seiten durch Kontraste die Schlichtheit der sokratischen Methode zu beleuchten. Protagoras freilich spricht nur wenig — denn er ist dem Leser bisher bekannt genug geworden; aber das Wenige, was er gegen die Forderung des Sokrates vorbringt, charakterisiert ihn als den eitlen Redner, der nicht im Dienst der Sache aufgeht, sondern die eigene Verherrlichung sucht. Prodikus spricht in dem gleichen Grundton der Eitelkeit, aber sie hat bei ihm die Richtung auf das Barocke genommen und sich in der Sackgasse der Synonymik verlaufen — seine Rede wird darum zum sprechenden Beweis für die Behauptung des Alcibiades, indem sie in synonymen Unterscheidungen sich verlierend selbst die zu entscheidende Frage aus den Augen verliert. Und doch wieder hat auch die Wissenschaft, welcher er scheinbar dient, keinen Anspruch auf diesen Namen; denn sie erweist sich als mechanisch und schablonenmäßig, indem sie einförmig und handwerksmäßig alle Gegensätze über denselben Leisten des Äußerlichen und Innerlichen schlägt. So ist auch das Thun des Prodikus ein rein persönliches, ein eitles Flunkern mit einer Wissenschaft, die besser „Marotte“ hieße, und ohne Resultat. Hippias endlich verrät sich durch Inhalt und Form seiner Rede als einen von Bild zu Bild flatternden Schönredner, der hinter klingenden Worten die Trivialität der Gedanken versteckt und lediglich den Beifall einer berauschten Gesellschaft sucht. So ist der Charakter der Sophistik Eitelkeit und Selbstsucht; nur die Gestalt, in welcher diese bei den einzelnen So-

phisten sich darstellt, ist verschieden: bei Protagoras erscheint sie gepaart mit Geist, bei Prodikus im Gewande der Pedanterie, bei Hippias in dem der wüsten Genialität. So hat Plato, der auch sonst im Protagoras die Zerrissenheit der Sophistik gern betonte, auch hier neben den augenblicklich in den Vordergrund gestellten gleichartigen Momenten die bestehenden Gegensätze nicht vernachlässigt. Die grammatische Methode des Prodikus ist in bewußten Gegensatz gestellt zu der mehr auf Überraschung des Hörers durch interessante Beleuchtung des Materials berechneten Art des Protagoras; andererseits erscheint Hippias durch seine Schwärmerei für das Naturrecht als Antipode des Protagoras, der die bestehende Welt für die beste aller Welten erklärt, und wieder durch seine poetisierende Rhetorik als Gegner der Schulmeisterei des Prodikus. Beide aber, die Züge der Ähnlichkeit und der Verschiedenheit, dienen nur dazu, die Vorzüge des Sokrates in helleres Licht zu stellen: die selbstlose Unterordnung der eigenen Person unter die Sache und die Wahrheit, die Ehrlichkeit des Strebens, die Einfalt der Sprache und Gedanken — kurz das Hoheprieстertum der Wissenschaft.

Gleichsam zur Abstufung dieser grellen Farbengegensätze sind mit der natürlichsten Begründung zwischen die beiden Parteien Mittelspersonen eingeschoben: Kallias, der mit dem Rechte des Hausherrn und Wirtes spricht, auch in seiner Rede wie in den Thaten seiner Gastfreundschaft ein Verehrer der Sophistik, aber doch durch persönliche Hochachtung vor Sokrates und ehrliche Freude an seinem Gespräch geeignet zwischen diesen und die Sophisten, wenn auch immerhin mit Parteilichkeit für die letzteren, gestellt zu werden; mehr in gleichem Abstande von beiden erscheint Kritias, der unter allen Anwesenden allein keiner der beiden Parteien angehörig — denn er war nicht im Ernste ein Schüler des Sokrates zu nennen — auch allein im stande war eine rein vermittelnde Rolle zu spielen; den Übergang von Kritias zu Sokrates bildet Alcibiades, in gleichem Maße für Sokrates parteiisch, als es Kallias für Protagoras gewesen war.

Diese Mittelspersonen tragen wesentlich dazu bei, die in dem ganzen Gemälde herrschende Bewegung zu mäßigen und

sie vor dem Charakter des Unruhigen zu bewahren. Vervollständigt wird die dramatische Scene noch durch die an der Handlung gleichsam als Chor beteiligten Zuhörer — als Schüler der Sophisten sind sie freilich Partei und ihre beifälligen Äußerungen darum sachlich wertlos, aber wir würden selbst auf ihre geistlose Mitwirkung bei den hochgehenden Wogen der Debatte ungern verzichten, nachdem sie einmal eingeführt sind als Zeugen des Gespräches mit dem Berufe, den Hintergrund der Scene auszufüllen.

Diese kunstvolle Gruppierung der Personen gibt der ganzen Episode bezüglich der künstlerischen Ausführung den Charakter eines wohlgelungenen Reliefbildes — oder um an ein besonderes Beispiel anzuknüpfen, die Behandlung erinnert an die Reliefs, mit denen Rauch das Denkmal Friedrichs des Großen geschmückt hat: in voller Gestalt heraustretende Hauptfiguren an den beiden Ecken der Fläche — die Träger der Handlung, Sokrates und Protagoras, einander zugewendet; zwischen ihnen — in halber Gestalt herausgearbeitet — zunächst hart an Sokrates gedrängt Hippokrates und Alcibiades, sodann in der Mitte des Feldes Kritias, endlich zur Seite des Protagoras seine Verbündeten, Hippias, Prodikus und Kallias; hinter diesen in Umrissen, die auf jede Individualisierung verzichten, der Kreis der Schüler — sie alle aber trotz aller Bewegung in gleicher, äußerlich durch die Richtung des Blickes ausgesprochener Richtung des Gedankens. In keinem Stücke des ganzen Dialoges drängt sich mit solcher Gewalt wie hier dem Leser ein plastisches Bild der einzelnen auf. Die auf dem Grunde des Ernstes ruhende Ironie des Sokrates, das mit gefälliger Würde umkleidete Selbstbewußtsein des Protagoras, das von Begeisterung genährte Feuer des Alcibiades, die kalte Vornehmheit des Kritias, der selbstgefällige Pedantismus des Prodikus, das suffisante Pathos des Hippias, die höfliche Oberflächlichkeit des Kallias und endlich die Gedankenlosigkeit der beifalllärmenden Hörer treten greifbar an uns heran.

Allein es könnte trotz dieser Meisterschaft der Charakteristik gegen diesen Abschnitt der Einwand erhoben werden, daß er der Ornamentik zu viel Spielraum gewähre und die Erledigung der wissenschaftlichen Frage ungebührlich verzögere.

Doch dieses Bedenken wird schwinden, wenn wir alle Reden der Sophisten, wie oben geschehen, nur auf den einen Zweck beziehen, durch den ihnen gemeinsamen Gegensatz zu der Weise des Sokrates diese in helleres Licht zu setzen. Je mehr wir die Person des Sokrates als Mittelpunkt auch dieser Scene festhalten, um so weniger wird der Abschnitt nur als bloße Episode und nicht vielmehr als wesentliche Ergänzung des Bisherigen, ja als dessen Begründung in formaler Beziehung erscheinen. Denn während bei den Sophisten die Form ihrer Lehre unabhängig von dem Inhalte war — Protagoras selbst hatte es dem Belieben seiner Zuhörer anheimgestellt, ob er seinen Beweis in dichterisch-allegorischer oder prosaisch-dialektischer Form antreten solle —, stellt sich bei Sokrates Form und Inhalt als sich gegenseitig bedingend und unzertrennbar dar. Deshalb wird jeder Kompromiß von ihm abgelehnt — freilich scheinbar nur aus Rücksicht auf Protagoras und dessen Größe — und nur der Tausch der Rollen vorgeschlagen, der ihm als dem allein nach Wahrheit Strebenden nichts verschlagen konnte, ja ihm erwünschte Gelegenheit bot den Gegnern ein Beispiel des Antwortens zu geben, vorausgesetzt daß sie es verstanden richtig — zu fragen.

## Das Gedicht des Simonides.

(26.) „Nun begann er ungefähr in folgender Weise weiter zu fragen: Mein lieber Sokrates, fing er an, ich glaube: es ist bei einem Mann ein wesentliches Stück der Bildung, daß er Geschick hat für die Poesie, d. h. daß er befähigt ist die Werke der Dichter zu verstehen, die guten Dichtungen sowohl als auch die schlechten, und daß er diese zu zergliedern und auf Befragen Rechenschaft zu geben weiß. So soll denn nun auch gegenwärtig meine Frage demselben Thema gelten, von dem wir beide eben reden, der Tugend — nur sei sie auf das Gebiet der Poesie verlegt: nur soweit soll sie unterschieden sein. Es richtet irgendwo Simonides an Skopas, den Sohn des Kreon von Thessalien, die Worte:

Wirklich ein trefflicher Mann zu werden, ganz regelrecht
An Händen, Füßen und Denkungsart, ausgepräget von Tadel frei, wird schwer erreicht.

Kennst du dies Lied oder soll ich es ganz dir rezitieren? Und ich entgegnete: Nicht nötig; ich kenne es, ja habe angelegentlich mich mit dem Lied beschäftigt. Sehr schön, versetzte er. Hältst du es nun für eine schöne und richtige Dichtung oder nicht? Für eine ebenso vollkommen schöne als richtige, gab ich zur Antwort. Scheint dir die Dichtung schön, wenn sich der Dichter selber widerspricht? Das nicht, erwiderte ich. So habe besser acht, ermahnte er. Ich habe aber tüchtig schon studiert, mein Bester. So weißt du also, fuhr er fort, daß er im weiteren Verlaufe des Gedichtes an einer Stelle sagt:

Schicklich erscheinet mir nicht, wiewohl ihn ein denkender Mann
Aussprach, des Pittakus Sittenspruch; schwer, behauptet er, sei es tugendhaft zu sein.

Ist es dir gegenwärtig, daß es derselbe ist, der diese letzten Worte spricht und auch die vorhin angeführten? Ich weiß, versetzte ich. Scheint dir nun, fragte er, der zweite Satz im Einklang mit dem ersten? Nach meinem Urteil allerdings. Doch war ich freilich dabei in Angst, es möchte an seinem Tadel etwas sein. Doch dir, bemerkte ich, wohl nicht? Wie sollte denn doch mit sich selbst in Einklang scheinen, wer beides sagt, ein Mann, der zuerst selber als Grundsatz aufstellt: „schwer ist's wirklich ein trefflicher Mann zu werden" und dann nur um ein kleines weiter in seinem Liede vorgerückt den Satz vergißt und Pittakus, der das gleiche sagt wie er, „schwer sei es tugendhaft zu sein" — den Pittakus also tadelt und erklärt, er stimme ihm nicht bei, wiewohl derselbe doch das gleiche sagt wie er. Er trifft ja offenbar mit seinem Tadel gegen einen andern, der das gleiche sagt wie er, auch sich, so daß beim ersten oder zweiten Satz er Unrecht haben muß. Mit diesen Worten gab er vielen seiner Hörer Anlaß zu lautem Beifallssturme; mir wurde es zunächst, als wäre ich von einem guten Faustkämpfer getroffen, vor meinen Augen schwarz und schwindlig, da jener so gesprochen und nun die andern Beifall lärmten; hernach — die Wahrheit dir zu sagen, um Zeit zur Überlegung zu gewinnen, was des Dichters Meinung sei — wend' ich mich an den Prodikus und ihn anrufend sprach ich: Prodikus! — es ist ja doch Simonides dein Landsmann — du bist verpflichtet dem Manne beizustehn. D'rum denk' ich dich herbeizurufen, wie im Homer Skamandros, von Achill bedrängt, den Simois an seine Seite mit den Worten ruft:

Laß uns beide zusammen bestehen den wuchtigen Helden,
Bruder!

So rufe ich dich herbei, daß Protagoras uns nicht den Simonides „vertilge". Denn es bedarf ja auch die Rettung des Simonides deiner Musen Kunst, mit der du „wollen" und „begehren" als nicht zusammenfallend trennst, wie überhaupt die vielen eben vorgetragenen feinen Unterschiede machst. So sieh nun auch in dieser Frage zu, ob du nicht mit mir einer Ansicht bist. Simonides nämlich scheint mit nichten sich selbst zu widersprechen. Denn, bitte, Prodikus, erkläre dich zuerst:

ist „werden“ und „sein“ in deinen Augen dasselbe oder ein Verschiedenes? Natürlich ein Verschiedenes, eiferte Prodikus. Hat nun nicht, fuhr ich fort, Simonides in den ersten Worten die eigene Meinung ausgesprochen: „schwer sei in Wahrheit ein trefflicher Mann zu werden?“ Da hast du Recht, versetzte Prodikus. Den Pittakus aber, sagt' ich weiter, tadelt er — nicht, wie Protagoras meint, trotzdem derselbe das gleiche sagt wie er, nein: weil er etwas anderes sagt. Nicht das ja meint Pittakus mit seinem „schwer“, daß man gut „werde“, was Simonides meint, nein: daß man's „sei“; „sein“ aber, mein lieber Protagoras, und „werden“ ist, wie hier unser Prodikus lehrt, durchaus nicht eines. Ist aber „sein“ nicht gleich dem „werden“, so ist Simonides nicht mit sich selbst in Widerspruch. Vielleicht mag nun Freund Prodikus und mancher andere im Anschluß an Hesiodus erklären: gut werden allerdings ist schwer; denn vor die Tugend haben die Götter den Schweiß gesetzt; ist aber einer zu ihrer Höhe emporgelangt, so ist hinfort es leicht sie zu besitzen, so schwer sie zu erreichen ist.

(27.) Als Prodikus dies vernommen, belobt' er mich; jedoch Protagoras wandte ein: Es leidet deine Rettung, Sokrates, an einem größeren Fehler als das von dir Gerettete. Und ich versetzte: So hab' ich, scheint es, ein schlechtes Geschäft gemacht, Protagoras, und bin gewissermassen ein lächerlicher Arzt; mit meiner Heilerei verschlimmere ich die Krankheit. Ja allerdings, so ist es, sagte er. Warum denn? fragte ich. Es wäre bei dem Dichter ein großer Mangel an Bildung, versetzte er, wenn er für etwas so Gemeines es erklärt, die Tugend zu besitzen, was doch nach aller Leute Meinung das allerschwerste ist. Und ich erwiderte: Bei Gott, zu paß ist unser Prodikus bei dem Gespräch in unserer Gesellschaft. Es scheint halt eben doch, Protagoras, die Weisheit unseres Prodikus — ich möchte sagen: eine alte göttliche zu sein, zurückzuführen auf Simonides oder gar noch älter. Du aber scheinst, so vieles du auch sonst verstehst, doch unbekannt mit dieser Weisheit, nicht mit ihr vertraut, wie ich als Schüler unseres Prodikus es bin: so, dünkt mich, siehst du auch im gegenwärtigen Fall nicht ein, daß auch den Ausdruck „schwer“ Simonides

vielleicht nicht so gefaßt hat, wie du es thust, vielmehr in der Art kritisch, wie wegen des Wortes „fürchterlich“ mich Prodikus immer mahnt, wenn ich zu deinem oder eines andern Lobe sage: Protagoras ist ein fürchterlicher weiser Mann, mich dann fragt, ob ich mich denn nicht schäme, das Gute „fürchterlich“ zu nennen. Das Fürchterliche, predigt er, ist ja ein Schlimmes; so sagt zum Beispiel niemand immer: fürchterlicher Reichtum! fürchterlicher Friede! fürchterliche Gesundheit!, wohl aber: fürchterliche Krankheit! fürchterlicher Krieg! fürchterliche Armut!, weil man ein Schlimmes in dem Fürchterlichen sieht. Vielleicht nun denken auch bei „schwer“ die Leute von Keos und Simonides an etwas Schlimmes oder sonst etwas, das du nicht weißt. Laß uns darum den Prodikus zu rate ziehen; denn ihn muß man befragen um die Mundart des Simonides. Sag', Prodikus! was meinte mit dem Worte „schwer“ Simonides? Ein Schlimmes, gab er zur Antwort. Das also ist es, fuhr ich fort, mein Prodikus, weswegen er den Pittakus mit seinem Satz: „schwer ist es gut zu sein“ so schilt, als hörte er ihn behaupten: „schlimm ist es gut zu sein“. Ei freilich, Sokrates! eiferte Prodikus; was soll Simonides anderes meinen und tadeln an Pittakus als eben dies, daß er als Lesbier und aufgewachsen in einem rohen Dialekt die Worte nicht richtig zu unterscheiden wußte? Da hast du's jetzt von unserm Prodikus gehört, Protagoras! — sagt' ich zu diesem. Hast du dagegen etwas zu bemerken? Und es versetzte Protagoras: O Prodikus, weit gefehlt, daß dem so ist: ich bin vielmehr fest überzeugt, daß auch Simonides mit seinem „schwer“ dasselbe, wie wir andern, meint: nicht das Schlimme, sondern was nicht leicht zu thun, vielmehr nur auf dem Wege vieler Mühe zu erreichen ist. Je nun, mein lieber Protagoras, begütigte ich; auch meiner Ansicht nach ist das die Meinung des Simonides und Prodikus erst weiß es gewiß und scherzt nur, will, wie es scheint, dich auf die Probe stellen, ob du im stande wärest die eigene Behauptung zu vertreten; denn dafür, daß Simonides mit seinem „schwer“ nicht etwas Schlimmes meint, ist stracks ein schlagender Beweis der nächste Satz; er singt:

Nur der Gott besitzt dies als Ehrenrecht.

Wenn er das eine behauptet, daß gut sein etwas Schlimmes

sei, so sagt er ja doch wohl nicht hinterher: es könne nur die Gottheit dieses Gut besitzen und teilte dieses nicht ausschließlich dem Gotte zu als Ehrenrecht; sonst würde Prodikus ja den Simonides als eine Art von Unband und gar nicht als einen rechten Keer zeichnen. Indes ich bin bereit dir mitzuteilen, was nach meiner Meinung Simonides mit diesem Liede wollte — vorausgesetzt daß du von meiner Stellung zur Poesie, wie du dich ausdrückst, dir eine Probe geben lassen magst; doch willst du lieber, so werde ich dein Hörer sein. Auf diesen Vorschlag erwiderte Protagoras: wenn's dir gefällig ist, mein lieber Sokrates! — auch Prodikus und Hippias baten beide dringend und ebenso auch die anderen.

(28.) So will denn ich versuchen euch die Gedanken darzulegen, die ich mit dem Gedichte verbinde. Seit längster Zeit und auch am meisten ausgebreitet ist bei den Griechen Philosophie zu finden auf Kreta und in Lacedämon — dort gibt's die meisten Philosophen von der ganzen Welt; allein sie leugnen und stellen sich unwissend, damit es nicht am Tage liege, daß sie der Philosophie den ersten Rang in Griechenland verdanken — geradeso wie die Sophisten, von denen Protagoras gesprochen hat; es soll vielmehr die Kunst des Kämpfens und die Tapferkeit als Grund der Überlegenheit erscheinen. Sie denken nämlich: wenn man merkte, durch welche Thätigkeit sie wirklich überlegen sind, so würden alle sich auf diese legen, auf die Philosophie. So aber haben sie durch das Geheimnis, mit dem sie dieses Thun umgeben, glücklich die Lakonentümler in den verschiedenen Städten überlistet, und diese zerschlagen sich die Ohren beflissen sie nachzuahmen, wickeln Riemen um die Fäuste und schwärmen für die Turnerei und tragen kurze Mäntel in der Meinung, es seien wirklich durch diese Dinge die Lacedämonier die Herrn in Griechenland. Wenn aber die Lacedämonier ihre Philosophen nach Herzenslust genießen wollen und des verstohlenen Verkehres nachgerade überdrüßig sind, so stellen sie eine Fremdenhetze gegen diese Lakonentümler wie andere Fremde an, die in ihr Land gezogen sind, und schwelgen mit ihren Philosophen von den Fremden ungesehen; auch lassen ihrerseits sie, wie die Kreter, keinen von ihren jungen Leuten hinaus in fremde Städte, da-

mit sie ihre eigenen Lehren nicht verlernen. Auch ist in diesen Staaten nicht bloß die Männerwelt auf geistige Bildung stolz — nein, auch die Frauen. Und daß ich hiemit die Wahrheit sage und wirklich die Lacedämonier in Philosophie und Dialektik am feinsten ausgebildet sind, könnt ihr aus folgendem ersehen: will einer mit dem gewöhnlichsten Lacedämonier sprechen, so wird er im Gespräche finden, daß dieser zunächst den Eindruck des Geringen macht; dann aber wirft er, wo's sich im Verlauf der Unterredung trifft, recht wie ein guter Speerschütz einen bedeutenden kurzen und zusammengedrängten Satz hinein, so daß der Partner nicht besser dasteht als ein Kind. Zu eben dieser Einsicht nun sind, gleich wie jetzt, so auch in alten Zeiten verschiedene gelangt, daß nämlich das Lakonentum weit mehr die Liebe zur Philosophie bedeutet als zur Turnerei; sie wußten eben, daß die Befähigung zu solchen Sätzen der Ausdruck einer abgeschlossenen Bildung ist. Zu diesen gehörten Thales von Milet, Pittakus von Mitylene, Bias von Priene, unser Landsmann Solon, Kleobulus von Lindus, Myson von Chene und als der siebente zählte unter sie der Lacedämonier Chilon. Sie alle waren Nacheiferer, Bewunderer und Schüler der spartanischen Bildung. Und daß die Weisheit dieser Männer wirklich eine solche war: denkwürdige kurze Sätze der einzelnen, kann man daraus abnehmen, daß sie ja auch vereinigt solche Sätze als Weihegabe ihrer Weisheit dem Apollo in seinem Tempel zu Delphi widmeten, indem sie dort die allbekannten Sprüche anschrieben: „Erkenne dich!“ und „Nichts im Übermaß!“ — Allein warum erinnere ich denn an diese Dinge? Weil eben bei den Alten dies die Manier des Philosophierens war, so eine lakonische Kürze. Und so ging denn auch gefeiert von den Weisen speziell der Spruch des Pittakus von Mund zu Munde: „schwer zu erreichen ist es gut zu sein.“ Simonides nun in seinem Eifer um den Preis der Weisheit hatte wohl erkannt, daß es ihm selber Ruhm bei seinen Zeitgenossen bringen werde, wenn ihm gelinge diesen Spruch, wie einen vielberühmten Wettkämpfer, zu Fall zu bringen und zu überwinden. So hat er denn mit Rücksicht auf diesen Spruch um dieses Zweckes willen darauf bedacht

denselben so herabzudrücken das ganze Lied gedichtet, wie mir scheint.

(29.) Nun lasset uns gemeinsam alle dasselbe prüfen, ob ich nicht das Rechte habe. Sofort der Anfang des Liedes müßte ja als widersinnig erscheinen, wenn der Dichter gesonnen einfach zu sagen: „schwer zu erreichen ist's ein trefflicher Mann zu werden" doch die Partikel, die einen Gegensatz ankündigt, eingeschoben hätte; denn diese scheint ja eingeschoben ohne jeden Grund, wenn man nicht annimmt, daß Simonides mit Rücksicht auf den Spruch des Pittakus gleichsam im Streit mit diesem spricht — daß er auf die Behauptung des Pittakus „schwer ist's gut zu sein" ihm widersprechend sagt: Nein, Pittakus! vielmehr ein trefflicher Mann zu werden ist in Wahrheit schwer — nicht: ein in Wahrheit trefflicher Mann; nicht zu „gut" setzt er das Wort „in Wahrheit", als ob es somit Menschen gäbe, die in Wahrheit gut sind, und wieder andere, die es wohl sind, doch nicht in Wahrheit; denn diese Behauptung müßte ja als albern erscheinen und nicht im Geiste des Simonides; man muß vielmehr in dem Gedichte das Wort „in Wahrheit" als versetzt annehmen, indem man ungefähr in der Art den Spruch des Pittakus zu Grunde legt, wie wenn wir setzen wollten, es spräche zunächst Pittakus und darauf antwortete Simonides, der erste hätte gesagt: „schwer ist's, ihr Leute, gut zu sein" und dieser antwortete: „du hast nicht Recht, o Pittakus; nicht sein ein trefflicher Mann, wohl aber allerdings es werden, ein regelrechter an Händen, Füßen und Denkungsart, ausgepräget von Tadel frei, ist in Wahrheit schwer." In dieser Fassung ist offenbar die den Gegensatz ankündigende Partikel vernünftig eingeschoben und das Wort „in Wahrheit" richtig ans Ende gesetzt. Auch alles weitere bezeugt durchaus, daß der besprochene Satz in diesem Sinn gemeint ist. Indes so vielfach auch Gelegenheit geboten ist bezüglich jedes einzelnen der in dem Liede ausgesprochenen Gedanken auf seine Schönheit hinzuweisen — es ist ja eine höchst geistreiche, sorgfältige Arbeit, aber es führte gar zu weit das Ganze in dieser Weise durchzusprechen —: wir wollen nur den Grundgedanken des Gedichtes im allgemeinen verfolgen und sein Ziel, daß nämlich ohne Zweifel dieses durch

das ganze Gedicht die Widerlegung jenes Spruchs des Pittakus ist.

(30.) Nach einigen kurzen Zwischenbemerkungen fährt er nämlich fort, wie wenn er in Prosa sagte: Ja, ein tüchtiger Mann werden ist schwer in Wahrheit, indes doch möglich für einige Zeit; jedoch ein tüchtiger Mann geworden zu bleiben in diesem Zustand und immerdar ein tüchtiger Mann zu sein, wie du dich ausdrückst, Pittakus, ist eine Unmöglichkeit und gegen Menschenart; vielmehr:

„Nur der Gott besitzt dies als Ehrenrecht,
Doch der Mensch kann's vermeiden nicht schlecht zu sein,
Sobald ratlos Geschick ihn gewaltig ergreift."

Wen „ergreift nun ratlos Geschick" bei Führung eines Schiffes? Gewißlich nicht den Laien; der Laie ist ja stets in seiner Gewalt. Wie man nun keinen, der am Boden liegt, hinwerfen kann, dies vielmehr nur bei einem möglich ist, der steht, so daß man ihn zum Liegen bringt, nicht aber bei einem an sich Liegenden, so kann ratlos Geschick wohl einmal einen ergreifen, der wohlberaten, nicht aber einen solchen, der stets ratlos ist. Es kann auch nur den wirklichen Steuermann der Ausbruch eines großen Sturmes ratlos machen, nur den rechten Landwirt ratlos der Eintritt schlimmer Witterung und dem entsprechendes nur einen rechten Arzt. Denn wohl dem Tüchtigen ist's möglich schlecht zu werden, wie auch von einem anderen Dichter dies bezeugt wird, der singt:

Aber ein tüchtiger Mann ist wechselnd bald schlecht und bald wacker.

Aber der Schlechte kann es nicht werden, er muß es vielmehr immer sein; so ist es also für den Geschickten, Weisen, Tüchtigen „nicht zu vermeiden schlecht zu sein, wenn ratlos Geschick ihn ergreift." Du aber, Pittakus, sagst: schwer sei es gut zu sein; nein — es werden ist schwer, doch möglich; unmöglich aber es zu sein.

„Denn wenn's ihm wohl geht, ist jeglicher gut;
Doch schlecht, geht es schlecht."

Was ist nun in Bezug auf Wissenschaft das Wohlergehen und welcher Zustand macht zum „guten Manne" in Bezug auf

Wissenschaft? Natürlich doch das Wissen von derselben. Und welcher Art ist das Wohlergehen, das zu einem „guten“ Arzte macht? Natürlich doch das Wissen von der Krankenpflege. „Doch schlecht, geht es schlecht.“ Wer hat nun wohl die Möglichkeit ein „schlechter“ Arzt zu werden? Natürlich doch nur einer, der fürs erste die Eigenschaft besitzt ein Arzt, sodann fürs zweite ein guter Arzt zu sein; nur dieser hat auch die Möglichkeit ein schlechter Arzt zu werden; wir Laien in der Heilkunst aber können dadurch, daß es uns schlecht geht, nimmer Ärzte werden — so wenig als Baumeister oder sonst etwas dergleichen; kann aber einer, dem es schlecht geht, kein Arzt auf diesem Wege werden, so auch natürlich nicht ein schlechter Arzt. Auf diese Weise kann wohl auch ein guter Mann einmal schlecht werden durch die Jahre, durch die Not, durch Krankheit oder einen andern Unfall; denn das allein heißt „es geht schlecht“, wenn man des Wissens verlustig geht. Ein schlechter Mann dagegen kann nie schlecht werden; denn er ist es stets; soll er schlecht werden, so ist vielmehr für ihn erst nötig gut zu werden. So zielen denn auch diese Worte des Liedes auf den Satz: unmöglich sei's ein guter Mann zu sein, so daß man's immer ist; wohl aber sei es möglich gut zu werden und wieder schlecht;

„und weit“ — sagt er — „die besten
Sind die stets, welche die Götter lieben.“

(31.) Wie das Besprochene nun alles mit Bezug auf Pittakus gedichtet ist, so auch und zwar noch deutlicher der weitere Text des Liedes. Denn er fährt fort:

„Werde deswegen mit nichten suchend, was nimmer ja doch
Kann wirklich werden, verloren an nutzlos Hoffen vergeuden eine Lebensstund',
Einen Menschen ganz ohne Tadel, so viel wir genießen weitreichender Erde Frucht;
Ich will's hernach euch sagen, wenn ich ihn fand.“

So singt er; so kräftig greift er geradezu durch das ganze Lied den Spruch des Pittakus an.

„Ich schenke jedwedem Liebe und Lob,
Der nichts Arges thut mit Willen; indes
Dem Zwange weichen die Götter selber.“

Auch diese Worte sind wieder mit Bezug auf jenen Satz gesagt. Es war ja doch Simonides nicht so sehr ohne Bildung, daß er von einem Lobe derer spräche, die nicht mit Willen Böses thun — als ob es wirklich Leute gäbe, die es mit Willen thun. Denn ich bin fast der Meinung: kein Weiser glaubt von irgend einem Menschen, daß er mit Willen fehle, Arges und Böses mit Willen thue — sie sind vielmehr fest überzeugt, daß alle, die Arges und Böses thun, es unfreiwillig thun. Und so rühmt auch Simonides sich nicht als einen Lobredner derer, die nicht mit Willen Böses thun; nein: er gebraucht das Wort „mit Willen“ von sich selbst. Er dachte nämlich: es müsse ein wackerer Mann oftmals sich selbst Gewalt anthun jemandes Freund zu sein und sein Lobredner, wie denn zum Beispiel einem Manne oft von Mutter, Vater, Vaterland und sonst dergleichen Widerwärtiges begegne. Wenn Schlechte nun derartiges erfahren, so sähen sie die böse Sinnesart der Eltern, des Vaterlandes gewissermaßen mit Vergnügen und wiesen tadelnd auf dieselbe hin und klagten über sie, damit die Leute sie nicht straften um ihre eigene Säumnis und ihnen keinen Vorwurf aus derselben machten, so daß sie selbst noch weiter gingen in dem Tadel und zu der notgedrungenen Feindschaft selbstgewählte fügten; die Guten aber deckten zu und nötigten sich zum Lobe und, wenn sie irgendwie den Eltern oder dem Vaterlande für erlittenes Unrecht zürnten, begütigten sie sich selber und versöhnten sich, indem sie selbst sich zwängen die Eigenen zu lieben und zu loben. Auch dachte wohl Simonides, daß er auch selbst schon oftmals einen Fürsten oder sonst wen von der Art verherrlicht und gepriesen nicht mit Willen, sondern in der Not des Zwangs. Darum ruft er denn auch dem Pittakus zu: O Pittakus, nicht tadle ich dich darum, weil ich tadelsüchtig bin — denn:

„Erfüllt ist mein Wunsch, ist nur einer nicht schlecht
Noch auch allzuverwegen und stadtbeglückendem Recht vertraut ein gesunder Mann;
Solchen betrifft mein Tadel nicht —
Habe nicht am Tadel Freude;
Unermeßlich ist ja die Zahl thörichten Volks“,

so daß, wer Freude am Tadeln hat, sich satt an ihnen tadeln kann.

„Schön ist alles, wozu das Arge nicht gemischt ist.“

Dies meint er nicht, wie wenn er sagte: weiß ist alles, wozu nicht schwarz gemischt ist — das wäre ja in vielen Beziehungen lächerlich; sondern er meint vielmehr: er nehme für seine Person auch schon das Mittelmäßige ohne Tadel hin — und, fährt er fort, ich suche „keinen Menschen ganz ohne Tadel, so viel' wir genießen weitreichender Erde Frucht — ich will's hernach euch sagen, wenn ich einen fand"; hängt's also hievon ab, so werde ich niemand loben, doch mir genügt, wer nur die Mitte hält und nichts Böses thut; denn „jedwedem schenke ich Liebe und Lob" — und er bedient sich an dieser Stelle des Dialektes von Mitylene, weil Pittakus es ist, an den er die Worte richtet: „jedwedem schenke ich Liebe und Lob mit Willen" (denn hier bei dem Wort „mit Willen" muß man beim Vortrag eine Pause machen) — also: „Liebe und Lob schenk' ich jedwedem mit Willen, der nichts Arges thut," manche aber lob' und lieb' ich wider Willen. Was dich nun angeht, Pittakus, so würde ich dich nimmer tadeln, sprächst du nur halbwegs annehmbar und wahr. So aber — denn mit argem Trug selbst in der wichtigsten Sache glaubst du die Wahrheit zu verkünden — darum tadle ich dich."

---

Nur mit Mühe hatte Protagoras sich bereden lassen die Rolle eines Fragenden zu übernehmen, in der bisher Sokrates leider einen Triumph nach dem andern über ihn gefeiert hatte. Er selber war sich seiner Unfähigkeit bewußt, die Untersuchung über die Tugend in der dialektischen Weise seines Gegners fortzusetzen; er spielte darum — wie er meinte, ohne mit der Veränderung der Behandlung sich von der wissenschaftlichen Frage selbst zu entfernen — den Kampf über das Wesen der Tugend auf das Gebiet der Poesie hinüber, auf dem er sich ebenso sehr als Meister fühlte, als er den Sokrates für einen Ignoranten auf demselben hielt. Zu welchem Ziele gedenkt nun Protagoras die Interpretation des Gedichtes zu führen, an das er seine Untersuchung anknüpfte? Wir hören nur das eine, daß er mit Simonides nicht einverstanden ist. Wie aber in dem Geiste des Sophisten das Gedicht sich abspiegle, läßt Plato nicht erkennen; ihm genügt der drastische Beweis, daß derselbe und mit ihm die ganze Sophistik unfähig sei ein

Gedicht richtig auszulegen, daß vielmehr ihr Geist sich nicht über das einzelne hinaus zur Erfassung eines Ganzen aufzuschwingen vermöge — die andere Frage, ob ein wissenschaftlicher Gegenstand überhaupt an einem Werke der Poesie ins Klare zu bringen sei, eine Frage, welche Sokrates für seinen Teil entschieden verneinte, wird einstweilen aufgespart. Warum beschränkt sich nun Plato darauf, die neue Methode als eine subjektiv und objektiv verfehlte zu erweisen, und versäumt es durch die Interpretation des Gedichtes den Tugendbegriff der Sophisten als einen falschen darzustellen? Soweit von einem Tugendbegriff der Sophisten die Rede sein kann, hatte sich derselbe sachlich bereits in der ersten Rede des Protagoras in seiner ganzen Blöße offenbart — die Ethik der neuen Philosophen hatte sich bereits als bar aller wissenschaftlichen Prinzipien und als Schlepppträgerin der gemeinen Praxis enthüllt. Was hätte er also Neues sagen können? Und andererseits enthielt ja das Gedicht selbst im Grunde nichts anderes als die sophistische, d. h. alltägliche Anschauung von dem Wesen der Tugend — Protagoras selbst hatte darum in seiner ersten Rede den Simonides als einen Vorläufer der Sophistik bezeichnen müssen —; und was Protagoras sagen mußte, wenn er sich selbst treu blieb, war in dem Gedichte ausgesprochen, an das er mit dem Anspruch geistiger Überlegenheit herantrat, während es ihm kongenial war. So ist schon die Wahl des Gedichtes von Plato mit Ironie getroffen — Protagoras kämpft mit einem Feinde, der nicht existiert, vielmehr genau besehen sein getreuer Alliierter ist. Wir werden daher mit Plato einstweilen den materiellen Inhalt des Gedichtes bei Seite lassen und denselben nur als Folie zu der Erklärung behandeln, in welcher Sokrates ihn in seiner Weise deutet. Zunächst ist die Erklärung des Gedichtes nur der Nachweis der Unfähigkeit des Sophisten ein Gedicht zu erklären und zwar speziell der Unfähigkeit, dieses auf dialektischem Wege zu thun. Absichtlich wird in die Untersuchung mit humoristischer Begründung auch Prodikus hereingezogen, einerseits damit gegenüber der reinen und einen Wahrheit die widerspruchsvolle Vielköpfigkeit der sophistischen Weisheit, der innere Zwiespalt der Schule sich darstelle, andererseits damit die Unfähigkeit trotz aller Gegen-

sätze der Personen als Gemeingut der ganzen Richtung erscheine. Er wird als der Synonymiker angerufen — man weiß hier nicht sicher, ob mit Ironie oder mit ehrlicher Anerkennung des Wertes dieser neuen Wissenschaft. Denn die ganze Erklärung des simonideischen Gedichtes ist in einem Tone geschrieben, bei dem die Grenzen zwischen Scherz und Ernst nicht mit Sicherheit gezogen werden können — es werden wiederholt ernsthafte Sätze in komischer Weise und komische Sätze in ernsthafter Weise aufgestellt. Aber es scheint doch hier für einen Augenblick die Synonymik als berechtigtes Hilfsmittel der Erklärung angesehen zu werden, da Sokrates ein von ihm selbst anerkanntes Beispiel der Scheidung verwandter Begriffe zu ihrer Empfehlung anführt. Mit ernsthafter Trennung der Ausdrücke für vorübergehendes und bleibendes Sein weist er die Behauptung des Protagoras zurück, daß Simonides durch den gegen Pittakus ausgesprochenen Tadel sich selber widerspreche. Dem richtigen Sophisten war allerdings der Satz des Simonides trotz der formalen Abweichung inhaltlich gleich dem des Pittakus — denn das Jeweilige ist ihm das Seiende, da es ein Bleibendes überhaupt nicht gibt —; und wenn Prodikus, doch sonst auch ein Sophist, zwischen „bleibend-“ und „vorübergehend sein“ unterscheidet, so geschieht es hier nur formal ohne Bewußtsein einer Konsequenz auf sittlichem, überhaupt praktischem Gebiete, in blindem Eifer für seine Liebhaberei und mit dem geheimen Wunsche, dem als Haupt der Schule geschätzten Protagoras durch Sokrates eine Schlappe beigebracht zu sehen. Sokrates aber, auch wo er ernsthafte Gedanken ausspricht, mit ironischen Hintergedanken beschäftigt benützt ihn, um der Sophistik durch die Sophistik Schach zu bieten und endlich den Gegner samt dem Bundesgenossen ad absurdum zu führen. Nun ist allerdings die Frage, ob Sokrates, indem er auf einen Unterschied zwischen Praesens und Aorist aufmerksam machte, den Gedanken des Simonides reproduziert und so die Aufgabe eines Erklärers gelöst hat. Denn möglicher Weise kann ja der Spruch des Pittakus praktisch dasselbe besagen, wie der von Simonides selbst aufgestellte Satz, und der Zusammenhang könnte folgendermaßen zu bestimmen sein: Es ist schwer sich gut zu zeigen — das ist al-

lerdings wahr, aber zu wenig gesagt, selbst wenn man auf das Urteil eines Weisen wie Pittakus sich berufen wollte; richtiger wäre zu sagen: es steht nicht in des Menschen Hand gut zu sein etc. Auf diese Weise stehen die beiden Sätze in gleichem Sinne nebeneinander, ohne daß Simonides durch den gegen Pittakus geäußerten Tadel sich selber widerspräche — denn Simonides würde so nur beide Sätze als derselben Korrektur des Ausdrucks bedürftig erklären, welche durch eine Verschärfung des Prädikates „schwierig", und die Vertauschung desselben mit „menschlichem Witz an sich unmöglich" zu bewerkstelligen wäre. Und es scheint allerdings, daß dies der Gedanke des Simonides war — denn wenn er hier den Unterschied zwischen „bleibendem —" und „vorübergehendem Sein" und nicht vielmehr das Wort „schwierig" betonen wollte, das noch dazu in beiden Sätzen an betonter Stelle erscheint, so durfte er nicht in einer der nächsten Zeilen — in den Worten: ein Mensch aber muß schlecht sein, wenn etc. — den Leser dadurch irre führen, daß er den Ausdruck für „bleibendes Sein" anwandte, während er offenbar von einzelnen Handlungen sprechen wollte, die mit dem Ausdruck für „vorübergehendes Sein" bezeichnet werden mußten. Eine endgültige Entscheidung der Frage ist aber abhängig von der uns fehlenden Kenntnis der nach den ersten beiden Zeilen ausgelassenen Verse, welche die Brücke zu dem Spruche des Pittakus bildeten. Mag die Wahrheit aber in dieser oder jener Erklärung enthalten sein: die Kritik des Protagoras bleibt doch eine falsche und ist ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der Gedanken an blind herausgerissenen Lappen geübt, eine Kurzsichtigkeit, die ihn auch bei seiner folgenden Negation der Erklärung des Sokrates beherrscht; denn auch hier entlehnt er seine Gründe nicht dem Gedichte, um es aus sich selbst zu erklären, sondern beruft sich auf allgemeine Anschauungen und persönliches Gefühl. Aber die erklärende Thätigkeit des Sokrates wird je nach der Auffassung des simonideischen Gedichtes eine verschiedene. Sie reproduziert den wirklichen Simonides, wenn dieser schon den Gegensatz zwischen den beiden Arten des Seins betonte; sie schiebt demselben aber einen ihm ferne liegenden Gedanken unter, wenn Simonides, wie das wahr-

scheinlich ist, nur an dem Ausdruck „schwierig“ Anstoß nahm. Aber gerade diese gewaltthätige Deutung entspricht dem Charakter des ganzen hier in Rede stehenden Abschnitts und ist eine Vorbereitung der folgenden Exegese, die ja auch darauf ausgeht, in dem simonideischen Gedichte sokratische Erkenntnis und so mehr zu finden, als es in Wirklichkeit enthält. Indessen läßt es augenblicklich Sokrates dabei bewenden diesen Akkord anzuschlagen, der später in dem ausgesprochenen Gegensatze zwischen zweifacher Art von Tugend fortklingt — der Zweck dieses Gesprächs über das Gedicht ist ja zunächst vorzugsweise methodologisch. Deshalb nimmt dasselbe mehr eine solche Richtung, bei welcher der Tugendbegriff nicht in Frage kommt, dagegen der Mangel an Methode der Erklärung bei allen Sophisten in helles Licht gestellt wird. Damit auf Prodikus die Verantwortung für die falsche Ansicht zurückfalle, wird dieser von Sokrates ironisch verführt die an sich ganz annehmbare und durch die Autorität eines Hesiod gestützte Meinung aufzustellen, Simonides habe den Ausspruch des Pittakus getadelt, weil derselbe hätte sagen sollen: es ist leicht gut zu bleiben, wenn man gut geworden ist. Daß Prodikus den Vorschlag annimmt, ist ein Beweis seiner Unfähigkeit fremde Gedanken in ihrer Verkettung aufzufassen — der folgende Vers hätte ihn eines anderen belehren können; die gleiche Unfähigkeit bezeugt aber trotz der Ablehnung dieser Erklärung Protagoras, indem er seine Ablehnung nicht mit dem Hinweis auf diese Fortsetzung begründet, sondern sich auf die allgemeine Überzeugung des verehrlichen Publikums beruft, das den Besitz der Tugend für eines der allerschwierigsten Dinge halte. Wie könnte Simonides, ruft er, so unwissend reden?! — und doch hatte Hesiod denselben Satz alles Ernstes aufgestellt. Was folgt daraus? Für den Sophisten, daß man die Sprüche der Dichter nur dann anerkennt, wenn sie im übrigen zu der eigenen Meinung passen; für Sokrates, daß die Sprüche der Dichter als sich gegenseitig widersprechend unbrauchbar sind zu wissenschaftlicher Erkenntnis. Ohne die Kritik des Protagoras zu verbessern, nimmt Sokrates die Zurechtweisung mit verstellter Reue auf seine Rechnung, um den Prodikus zu einer zweiten, weit abenteuerlicheren Deutung bei guter Laune zu erhalten

und ihm nicht selbst das Material zu ihrer Widerlegung darzubieten. Nachdem die versuchte sachliche Kritik des Gedankens abgewiesen ist, verlockt er sein Opfer, das in dem Verführer einen Bundesgenossen zu haben wähnt, auf das Gebiet der Synonymik und Prodikus läßt sich in seiner Manie verleiten eine sprachliche Kritik als Absicht des Simonides zu behaupten, so daß derselbe seiner Wissenschaft als ein Vorläufer das ehrwürdige Gepräge des Alters gäbe. Auch den bescheidensten Anfänger in der Erklärungskunst würde das Unsinnige des also herausgeklügelten Gedankens abschrecken, denselben nur einen Augenblick als richtig anzunehmen: Prodikus pflichtet ihm mit voller Überzeugung bei. Poetisch wahrscheinlich soll dieser Verstoß gegen den gesunden Menschenverstand gemacht sein durch die Wut des Sophisten, Synonyma zu entdecken — aber man denke sich dieselbe noch so krankhaft entwickelt: ein solches Übermaß von Borniertheit kann durch keine Voraussetzung wahrscheinlich gemacht werden. Ja Prodikus selber hat eben noch im Verlaufe dieser Untersuchung von Sokrates das Zeugnis erhalten, daß er den Sprachgebrauch nicht unbedingt als Autorität verwirft. Oder sollen wir uns denken: der eifersüchtige Wunsch, um jeden Preis den mehr verehrten Protagoras widerlegt zu sehen, habe ihn zu der Anerkennung eines Satzes verleitet, der im Verhältnis zu dem vorausgehenden, wie zu dem folgenden Satze unsinnig ist? Manche freilich finden es minder anstößig, daß Prodikus in die Falle ging, und sehen in der geringen Ausbildung, welche bis dahin die Kunst der Erklärung gefunden hatte, ein Moment, welches die Erfindung Platos zu einer nicht unwahrscheinlichen mache. Aber solche Auslegung, wie sie Sokrates hier treibt, wird gerade in Zeiten, welche noch von dem gesunden Menschenverstand allein das Verständnis eines Schriftwerkes ableiten, eben nur von solchen angenommen werden, welche diesen gesunden Menschenverstand nicht besitzen. Und als eine solche Person erscheint Prodikus in diesem Abschnitte an den Pranger gestellt. Wir fragen: mit welchem Rechte? Vergegenwärtigen wir uns die Züge, welche bisher die Schrift zu dem Bilde dieses Sophisten geliefert hat. Mit der Bezeichnung „Tantalus“ eingeführt erweckt er zunächst die Vorstellung eines sich sehr schonenden

Mannes — denn er präsentiert sich eingehüllt in eine Masse von Fellen und Decken und noch im Bette, während die übrigen Sophisten längst teils auf ihrem Katheder saßen teils in der Halle auf- und abwandelnd lehrten. Wir müssen jene Bezeichnung, soweit sie die äußeren Verhältnisse des Prodikus betrifft, als harmlosen Scherz betrachten, der durch die einmal begonnene Vergleichung des Hauses des Kallias mit dem Hades veranlaßt ist — vielleicht war er ja nicht bloß bequem, sondern kränklich, etwa Podagraist oder sonst von einem jener mehr peinlichen als gefährlichen Leiden geplagt, die mit einem gewissen ironischen Mitleid besprochen werden dürfen. Freilich steckt aber hinter diesem „Tantalus“ eine zweite, rein ironische Beziehung, die in dieser auf die Darstellung des Äußerlichen gerichteten Zeichnung der Sophisten nur leise angedeutet ist. Gleich dem homerischen Tantalus, der inmitten aller Labungen hungert und dürstet, ist er bei aller Gelehrsamkeit ein armer Mann, wie er auch in einer leeren Schatzkammer liegt: seine Wissenschaft, der Begriffe bar, kommt nicht über den Schall des Wortes hinaus, mit dem sie den Hörer betäubt, statt ihn mit Erkenntnis zu sättigen. Dieses Verhältnis ist angedeutet in dem mit ironischer Bewunderung gesprochenen Lobe eines „überaus weisen göttlichen Mannes“ und in der Unmöglichkeit, einen Inhalt seiner Rede über dem Dröhnen seines gewaltigen Basses zu erfassen. So ist unverkennbar sofort bei der ersten Einführung des Mannes mehr als bei Protagoras und Hippias, bei denen nur Äußerlichkeiten Gegenstand spöttischer Seitenblicke sind, ein Ton angeschlagen, der ihn als vorzugsweise lächerliche Person erscheinen läßt.

Abgesehen von einzelnen Bemerkungen Platos, welche weniger die Persönlichkeit des Prodikus speziell charakterisieren als vielmehr durch den Gegensatz zwischen Protagoras und Prodikus die Zersplitterung der Sophistik überhaupt zur Anschauung bringen sollen, tritt derselbe — auch durch diese Schweigsamkeit neben Protagoras als ein Geist untergeordneten Ranges gekennzeichnet — erst wieder in dem Streite um die Methode der Gesprächsführung für einen Augenblick hervor, nicht um über die aufgeworfene Frage ein Votum abzugeben, sondern einfach um in lächerlicher Weise synonyme Weisheit häufend

sich eitel in derselben zu verlieren. Wie der Wind den Tantalus statt der Früchte nur Luft erhaschen läßt, so verflüchtigt der Schwall der Worte dem Prodikus selbst den Inhalt seiner Rede in ein leeres Nichts. Ja selbst das Verdienst, das man ihm als dem Vertreter einer neuen sprachlichen Wissenschaft gerne zugestehen möchte, schwindet im Anblick der geistlosen Schablone, nach der seine Unterscheidungen in ewigem Einerlei des Innerlichen und Äußerlichen als unterscheidenden Momentes gemacht sind, und der Gewaltthätigkeit, mit der er die Sprache ohne irgend ein Verständnis für ihr Leben in seine subjektiven Regeln preßt.

Dieses Stück ist die Erfüllung der Erwartungen, welche in uns durch die Schilderung des äußeren Treibens des Prodikus hervorgerufen worden sind — vielleicht aber möchten wir hier schon sagen, daß der Ton etwas hoch gegriffen ist. Entschieden zu hoch gegriffen erscheint er uns aber bei der Beteiligung des Prodikus an der Erklärung des simonideischen Gedichtes. Die Fehler des Mannes, seine Einseitigkeit, Eitelkeit, Eifersucht, zeigen sich hier potenziert zu einem unverzeihlichen Grade von Albernheit, die den faktischen Ruhm des Mannes zur baren Unmöglichkeit macht. Was den Schriftsteller bewogen hat das Bild gerade dieses Sophisten zur Karikatur zu machen, während bei Protagoras sorgfältig Licht und Schatten verteilt ist und auch Hippias noch mit Mäßigung nur als eitler, in seiner Rede Floskeln liebender Mensch dargestellt wird, ist schwer zu sagen. Gefährlicher als die anderen Sophisten konnte er dem Plato gewiß nicht erscheinen; ebensowenig ist eine besondere Feindschaft des Sokrates gegen Prodikus als historische Grundlage dieser Kritik des Sophisten anzunehmen — denn Sokrates selbst hörte vorübergehend den Prodikus, ja empfahl seinen Unterricht für gewisse Anlagen und Bestrebungen; und endlich sind auch keine Anhaltspunkte dafür geboten, an persönliche Verstimmung des Schriftstellers selbst gegen Prodikus zu glauben. Es scheint somit hier noch ein Nachklang jener in den früheren Schriften Platos, z. B. im Jon, Hippias, Lysis wahrnehmbaren Neigung des Schriftstellers zu Hyperbeln sich eingeschlichen zu haben, welche zumal die Bilder von Persönlichkeiten zweiten Ranges in übersprudelnder, momen-

tan die Grenzen des Schönen überschreitender Laune verzerrte.

Kehren wir nach diesem Exkurse, welcher der Erfindung Platos gilt, zu der Verhandlung selbst zurück, so wiederholt sich zunächst das schon der ersten Erklärung gegenüber bewährte Unvermögen des Protagoras, selbst dieser Exegese, welche das Gedicht mit pedantischer Schulweisheit verballhornte, etwas anderes entgegenzustellen als einen nicht sachlich aus dem Gedichte selbst abgeleiteten, sondern nur in persönlicher Überzeugung wurzelnden Protest ohne Beweiskraft. Der Unterschied zwischen diesen beiden Widerlegungen besteht nur in einer äußeren Verschiedenheit der beiden angerufenen Instanzen: dort war es die öffentliche, hier die persönliche Meinung; der innere Wert der beiden ist aber derselbe, nämlich Null. Gegenüber solcher Impotenz macht Sokrates dieser Unterredung ein rasches Ende, indem er einerseits den Beweis, welchen Protagoras gegen die beiden Erklärungen des Prodikus hätte geltend machen sollen, zu dessen Beschämung selbst beibringt, andererseits seinen Verbündeten, Prodikus, mit einem scheinbaren Rettungsversuch über Bord wirft.

Der nächste Zweck ist erreicht: die Unfähigkeit der Sophistik zur Erklärung eines Gedichtes bewiesen; Sokrates erbietet sich zusammenhängend das Lied des Simonides auszulegen.

So lange Protagoras nach der Verabredung die Führung des Gespräches hatte, war Sokrates der an Einzelheiten sich klammernden Methode der Sophisten gefolgt, ja er hatte alles gethan, um diese Rücksichtslosigkeit gegen den Zusammenhang zur abenteuerlichsten Absurdität zu steigern und so dieses Verfahren durch sich selbst zu vernichten. Hatte er aber bisher gezeigt, wie ein Erklärer es nicht machen darf, so verfährt er selbst nunmehr — zunächst von prinzipiellem Standpunkt aus betrachtet — in der korrektesten Weise. Eben im Gegensatz zu jenen das Gedicht zerpflückenden Interpreten sieht er in demselben einen Organismus, bei welchem alle Einzelheiten durch ein inneres Band zu einem Ganzen verknüpft sind. Die Erkenntnis dieser ideellen Einheit scheint ihm von der Einsicht in den Zweck des Ganzen abzuhängen. Denselben zu

finden macht sich die Vorrede zur Aufgabe, eine von unwiderstehlicher Komik durchwehte, die Sophisterei der Sophisten überbietende Persiflage der ersten Rede, welche Protagoras in ziemlich gleicher formaler, oft auch im Wortlaut ähnlicher Entwicklung des Gedankens über das Alter der Sophistik gehalten hatte. Protagoras hatte stolz die ersten Sophisten in Homer und Hesiod, der Schule des Orpheus und Musäus und in allen möglichen Leuten, Musikern und Diätetikern, entdeckt. In vollendeter Heiterkeit schwingt solcher Weisheit gegenüber sich der Geist des Philosophen über das Mißbehagen empor, das in ihm das Ungereimte der Sophistenwelt erweckte, um aus dieser Höhe das Verkehrte mit souveräner Überlegenheit zu belachen und es so mit der besten Waffe, die gegen Eitelkeit und Hochmut geschwungen werden kann, zu bekämpfen. Noch kühner als sein Vorgänger entdeckt er die ältesten Philosophen in einem Lande, das gewöhnliche Leute, ja mit Schmerz wohl auch die Sophisten selber wie mit einer chinesischen Mauer gegen Weltweisheit abgeschlossen glaubten, in Sparta, und dazu nicht als etwas Sporadisches, sondern Allgemeines. Wie aber jene Vorläufer des Protagoras in verschiedenen Verkappungen auftraten, so verstecken die Spartaner ihre Philosophie hinter kriegerischen Übungen und geben ihrer Gelehrsamkeit den täuschenden Schein einer auf ganz anderem Felde liegenden Tugend, der Tapferkeit. Allein nach zwei Seiten unterscheiden sich diese beiden Arten von Geheimthuern von einander: die geheimen Sophisten sind es aus feiger Angst vor Anfeindungen, die geheimen Philosophen aus Vorsicht, um sich das Geheimnis ihrer Überlegenheit zu sichern; und andererseits sind jene zu ihrem Schaden entlarvt worden — unfähig ihre Verstellung durchzuführen, den Lacedämoniern aber ist es gelungen Tausende außerhalb ihres Landes zu täuschen — sie selber aber genießen die Labe der Philosophie in vollen Zügen, durch das mit Unrecht verschrieene und von den Sophisten verketzerte System der Fremdenausweisung vor unberufenen Lauschern geschützt und durch das Gesetz, welches jungen Landesangehörigen Reisen in das Ausland verbietet, vor der Gefahr einer Degeneration gesichert. So sehr ist also in Sparta das ganze Leben in der Philosophie konzentriert, daß selbst die Gesetz-

gebung in der Pflege und Erhaltung derselben ihre höchste Aufgabe erkennt. Allerdings eine verwegene Behauptung, an die Sokrates selbst in dieser Fassung nicht glaubt, die aber doch ernsthafter gemeint ist, als es zunächst scheinen möchte. Denn das ist das Spezifische dieser ganzen Rede des Sokrates, daß sie scheinbar auf dem Absurden aufgebaut thatsächlich den Charakter des Tiefsinnigen an sich trägt. Wohl möchte die Kombination von Spartanertum und Philosophie als Unsinn betrachtet werden, aber unserem Philosophen lag es gar nicht so fern, bei seiner Ansicht von dem Wesen der Tapferkeit als eines Wissens die tapferen Spartaner im Ernste als Wissende und Philosophen zu bezeichnen und so die beiden einstweilen in eine witzige Verbindung zu bringen — nur daß er die Begründung dieses Urteils, um einer späteren Entwicklung nicht vorzugreifen und die Parodie der sophistischen Rede fortzusetzen, in barocker Weise gibt. Er unterwirft ganz trocken seinen Witz, mit dem er scheinbar Unvereinbares in eine ungereimte Verbindung gesetzt hat, einer logischen Prüfung, durch welche die unvernünftige Kombination als formell und materiell berechtigt erwiesen wird. Das gemeinsame Merkmal der in jenem bunten Durcheinander als Ahnen der Sophistik aufgezählten Männer war durchaus nicht etwas dem spezifischen Charakter der letzteren Verwandtes, sondern ganz im allgemeinen der Besitz einer höheren Bildung und andern gegenüber das Verdienst die Erkenntnis zu fördern — in eine weit engere Beziehung setzt Sokrates Spartanertum und Philosophie durch folgende Reflexion: „Bündige Sätze sind das Zeichen geistiger Reife; die Lacedämonier übertreffen alle an Bündigkeit der Rede; also sind sie das weiseste Volk. Und die Geschichte der Philosophie bestätigt diesen Satz: in richtiger Erkenntnis des Gehaltes, welchen der Lakonismus in sich birgt, haben die sieben Weisen und überhaupt die alten Philosophen „lakonische“ Philosophie getrieben.“ Hat sich jetzt nicht die anfängliche Dissonanz in Behagen aufgelöst für jeden, der geneigt ist ebenso von ähnlichen Formen auf gleichen Inhalt zu schließen, als Protagoras bei seiner Liebhaberei für lange und bildliche Reden in Homer und Hesiod seinesgleichen gefunden hatte?

So weit dient die Einleitung der Verhöhnung der eitlen

Sucht des Protagoras, zur eigenen Verherrlichung die Sophistik auf einen alten Stammbaum zurückzuführen — sie ist aber trotz dieser persönlichen Spitze weder sachlich noch formal ohne Zusammenhang mit der Erklärung des Gedichtes; denn diese Verherrlichung der lakonischen Philosophie ist ein drastischer Beweis der überall gegebenen Möglichkeit aus allem alles zu machen und somit schlägt sie den Ton an, welcher die ganze folgende Untersuchung beherrscht. Andererseits führt diese Verklärung des Lakonismus als der in alten Zeiten üblichen Philosophie darauf, die beiden in dem Gedichte einander gegenübergestellten lakonischen Sätze zweier Dichter als zwei sich bekämpfende philosophische Anschauungen zu bezeichnen oder, wie er sich aus Ironie gegen die Sophisten, bei denen sich ja alles in ein egoistisches Interesse verwandelt, sophistisch ausdrückt, in dem eitlen Wunsche des Simonides, den Pittakus um seinen Ruhm zu bringen den Grundgedanken des ganzen Gedichtes zu entdecken, welcher nunmehr über die einzelnen Sätze helles Licht verbreite.

Weil aber das Eigentümliche der folgenden sokratischen Exegese erst recht an dem Gegensatze einer den ursprünglichen Gedanken reproduzierenden Erklärung begriffen werden kann, wird es nötig sein in aller Kürze das Gedicht des Simonides als solches im Zusammenhang zu betrachten.

Es ist von Protagoras als ein Lied zu Ehren des Tyrannen Skopas von Thessalien eingeführt und muß zunächst mit diesem in Verbindung gebracht werden. Über die näheren Verhältnisse nicht unterrichtet können wir jedoch aus den überlieferten Zeilen indirekt auf Eigenschaften des Gefeierten schließen, welche ihn keines besonderen Lobes wert erscheinen ließen. Denn das Gesagte ist eine Selbstverteidigung des Dichters gegen den Vorwurf, sein Lob an Schlechte zu verschwenden — und zwar wird dieselbe durch Darlegung der Prinzipien geführt, welche Simonides bei dem sittlichen Urteil über andere für die allein zulässigen erachtet. So erscheint der Gang der Gedanken als folgender: „Allerdings besagt ein allgemeiner Spruch, es sei schwer ein wirklich guter Mensch zu sein, d. h. ein solcher, der den Namen „gut“ mit vollem Rechte trägt; aber wie überhaupt solche Spruchweisheit, ist er nur

bis zu einem gewissen Grade richtig und bedarf einer Beschränkung, um vollständig wahr zu sein, selbst wenn er von einer Autorität wie Pittakus ausgeht, der als Vertreter dieser Anschauung genannt werden könnte. Das Ideal der Tugend ist ein göttliches Vorrecht — der Mensch ist mit seiner Tugend abhängig von den äußeren Verhältnissen und der Gnade der Götter. Ich fordere darum von menschlicher Tugend nicht positive Vollkommenheit, sondern nur den guten Willen, das Böse zu lassen und das Gesetz des Staates zu erfüllen: wer nicht gewillt ist ein Bösewicht zu sein, ist mir des Lobes wert und frei spreche ich jeden, der Böses unter dem unwiderstehlichen Einfluß äußerer Verhältnisse thut."

Mit diesen Gedanken beabsichtigte Simonides ein mildes Urteil für Skopas, aber auch für sich als den Lobredner des Tyrannen zu erzielen; doch sieht Plato von diesen historischen Beziehungen gänzlich ab — sein Sokrates hat ja bereits dem Gedichte als Zweck den Wettkampf zweier Philosophen oktroiert. Alles wird darum auf die Kritik bezogen, welche Simonides mit seinem Tugendbegriff an Pittakus und seiner Ethik übt. Was mußte nun in dieser einen Hinsicht eine aus-, nicht einlegende Interpretation als die Anschauung des Simonides erklären? Nichts anderes als was die Masse des Volkes von Tugend und Sünde dachte. Wie diesem die Selbstüberhebung des Menschen, welche der Furcht vor der Gottheit und Scheu vor der göttlichen Ordnung ermangelt, als die Sünde erscheint, als Tugend aber die Selbstbescheidung, die sich als Gerechtigkeit besonders darin äußert, daß sie jedem das ihm Gebührende gibt, so definiert Simonides das Wesen des sittlichen Menschen in Übereinstimmung mit dieser Volksmoral als Unterlassung bewußten schlechten Thuns und positiv als Achtung vor den Satzungen des Staates. Und ebenso in Übereinstimmung mit der Volksmoral glaubt er an die Allgemeinheit der Disposition zur Sünde und die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung durch den Einfluß der äußeren Verhältnisse und des Mangels göttlicher Liebe. Und wieder ist seine Ansicht von der Zurechnung der Sünde die populäre, indem er nur die absichtlichen Vergehungen für tadelnswert erklärt. Mit diesen Ideen aber ist der von Protagoras noch eben mit einem

Anflug geistiger Überlegenheit angegriffene Dichter selbst als Sophist gezeichnet. Denn wer die Anforderungen des Simonides mit den Auseinandersetzungen vergleicht, welche Protagoras in der Widerlegung des von Sokrates gegen die Lehrbarkeit der Tugend erhobenen Bedenkens über Grundlagen, Mittel und Ziele der Erziehung zur Tugend gibt, wird im wesentlichen beide in Übereinstimmung finden. Es ist im allgemeinen derselbe Optimismus, aus dem beide Anschauungen hervorgegangen sind — nur daß die Sophisten bei ihrem Bestreben, dem schwachen Fleisch zu helfen die Ecken der Volksmoral noch etwas abgeschliffen haben. Dort bei Protagoras versteigt er sich zu der Behauptung, daß alle Menschen positiv die Tugend besitzen und nur mangelhafte Begabung sie bei manchen verdecke; hier — außer stande das Vorhandensein des Schlechten ganz wegzuleugnen — erweitert er wenigstens durch weitherzigste Anerkennung mildernder Umstände das Reich der Tugend ins Unabsehbare. Und wie Protagoras die Tugend des Mannes in loyaler, d. h. äußerlicher Erfüllung des Gesetzes beschließt, so nennt Simonides als Kriterium des „gesunden“ Mannes außer negativen Eigenschaften, die ihn bloß als nicht schlecht erscheinen lassen, das „Verständnis stadtbeglückenden Rechtes“ — ein Ausdruck, der nicht auf theoretisches Wissen, sondern nach homerischer Redeweise auf praktisches Handeln zu beziehen ist. Beiden aber fehlt in gleichem Maße wie der Volksmoral jene höhere ideale Anschauung, welcher die Tugend etwas begrifflich Feststehendes ist. Gerade diesen Tugendbegriff nun, welcher dem Simonides so gut wie den Sophisten fehlt, entwickelt Sokrates als den Inhalt des Gedichtes. Ausgehend von dem Prinzipe, daß der in jedem Satz sich spiegelnde Zweck des ganzen Gedichtes die Bekämpfung des Pittakus sei und — als an den Kern des Gedankenganges — anknüpfend an den bereits früher konstatierten, dort aber nicht tiefer verfolgten Gegensatz zwischen „sein“ und „werden,“ d. h. bleibendem und vorübergehendem Sein, den Protagoras mit seiner sophistischen Weisheit gar nicht und Prodikus nur formal erkannt hatte, findet er in demselben folgende Gedanken ausgesprochen: „Simonides unterscheidet eine doppelte Tugend, die werdende und die seiende. Die beiden befinden sich in

einem Gegensatze zu einander“ (deshalb wird von Sokrates die Partikel des vorbereiteten Gegensatzes gewaltthätig als zu „werden“ gehörig erklärt) „und haben darum verschiedene Merkmale. Von der werdenden Tugend kann in Wahrheit behauptet werden“ (Sokrates verbindet daher wieder gewaltthätig das Wort „in Wahrheit“ mit dem Prädikat des Satzes), „daß sie als im Kampfe sich entwickelnd schwierig zu erreichen sei; die seiende Tugend aber, wie Pittakus thut, als schwierig zu bezeichnen erscheint ihm falsch, weil diese volle, unwandelbare Tugend nur bei Gott zu finden, für den Menschen aber unerreichbar ist. Was aber der Dichter als das spezifische Kennzeichen der Tugendhaften betrachtet, zeigt der Satz, daß „schlecht“ wird, wer „ratlos“ wird; ratlos „wird“ aber nur der Weise. So ist der Tugendhafte der Weise, die Tugend Wissen. Ratlos aber wird der Weise und verliert dadurch unfehlbar seine Tugend, wenn er durch Mängel, die allein die menschliche Natur, nicht aber das göttliche Wesen berühren, das Wissen verliert; deshalb ist die bleibende Tugend von Pittakus falsch nur als schwierig bezeichnet — sie ist ebenso unmöglich als der Besitz unbeschränkten Wissens. — Wenn nun Simonides den Pittakus tadelt, so will er es nicht thun in Folge ungemessener Ansprüche an Vollkommenheit, durch die er zu ungerechtem Urteil gegen Irrende verleitet würde — denn er betrachtet es selbst in dem Falle, daß er nach gewöhnlichen Begriffen Grund zu Feindschaft hätte, als eine sittliche Pflicht alle zu loben, welche nicht gerade Böses thun“ (das allein kann wiederum nach der gewaltthätigen Erklärung des Sokrates bei den notwendigen philosophischen Anschauungen des Simonides, welche bewußtes Thun des Bösen prinzipiell ausschließen, die richtige Verbindung sein); „ja nach seinem eigenen Geständnis steht sein Lob selbst hin und wieder unter dem Einfluß zwingender äußerer Verhältnisse. Wenn nun die Ansprüche des Dichters so auf das Mittelmäßige beschränkt sind, so ist sein Tadel gegen Pittakus lediglich hervorgerufen durch das Übermaß der Verkehrtheit, mit dem dieser das Unmögliche nur „schwierig“ nennt.“

Was ist bei dieser Auslegung von dem ursprünglichen Gedanken des Gedichtes erhalten geblieben? Nichts; denn die

größere Hälfte des Gedichtes bewegt sich nach ihr in spezifisch sokratischen Gedanken und auch die Formulierung der an Menschen zu stellenden sittlichen Forderungen, welche mit Ausnahme der einen Stelle über bewußtes Sündigen und einer hieraus sich ergebenden Konsequenz dem Wortlaute nach im Geiste des Dichters gefaßt ist, wird doch dem Sinne nach verdreht durch die Behauptung, daß sie ihre Spitze gegen Pittakus kehre. Diese Behauptung wird aber aufgestellt, um dem zuerst geltend gemachten Prinzipe der Erklärung getreu zu bleiben, daß das ganze Gedicht von der Absicht des Simonides beherrscht sei den Pittakus zu diskreditieren. Das an sich unerläßliche Geschäft des Exegeten, die in einem Schriftwerk niedergelegten einzelnen Gedanken in einem einheitlichen Brennpunkt zu sammeln und sie als die Ausstrahlungen eines zentralen Gedankens darzulegen, wird hier in karikierter Weise mittelst eines untergeschobenen Grundgedankens geübt — der untergeschobene Gedanke aber ist mit ironischer Absicht dem Gedankenkreise der Sophisten entlehnt, die auch bei ihrer Thätigkeit nur die eigene Selbstverherrlichung anstrebten.

So können die Sophisten in jeder Weise in dem Gedichte sich selber finden — aber in dem Gedichte steckt auch die Quintessenz der sokratischen Philosophie über das Wesen der Tugend und Sünde und somit der ausgesprochenste Gegensatz gegen die Sophistik: die Lehre, daß die Tugend ein Wissen, das Böse eine Folge mangelhafter Erkenntnis sei, daß das menschliche Wissen unvollkommen und hinfällig, Gott allein im Besitz des Wissens und darum das unwandelbare Gute sei, daß niemand wissentlich sündige und auch der gerechte Zorn die sittlichen Menschen nicht zur Vergeltung des Bösen bestimmen dürfe. Freilich könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob die Anschauung des Sokrates von dem Göttlichen als der Quelle und dem höchsten Ideal der Tugend nicht so weit von der des Protagoras abliege, welcher in seinem Mythus die ersten Elemente der Tugend, das Scham- und Rechtsgefühl, ausdrücklich als göttlichen Ursprungs bezeichnet hatte — allein eine nähere Betrachtung erweist den in diesem Mythus ausgesprochenen Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und der von ihm gepflanzten menschlichen Tugend als poetische Phrase

und jene Tugend als ein Mechanisches, von welchem die aus dem Innern des Menschen in dem Sieg über das Fleisch sich entwickelnde sokratische Tugend sich spezifisch unterscheidet. Wir sehen in der sokratischen Darstellung darum sachlich eine Widerspruch erhebende Kritik der sophistischen Anschauungen von dem Wesen der Tugend. Und mit welch einfachen exegetischen Mitteln ist dieses entgegengesetzte Resultat erreicht! „Simonides hat das gemeint, weil er es meinen mußte, wenn er — der Simonides sein wollte, d. h. ein gebildeter Mensch.“ Wer hat dem Sokrates doch diese Methode der Erklärung gezeigt? Protagoras selbst, der hier mit seinen eigenen Waffen geschlagen wird. Nicht aus dem Begriff der Schuld und dem Begriff der Strafe hatte der Sophist seine Straftheorie abgeleitet, sondern ex cathedra sie als notwendiges Postulat eines gebildeten Menschen proklamiert und Simonides hätte eben erst nach seinem Urteil als ein ungebildeter Mensch bezeichnet werden müssen, wenn er den Gedanken gehabt hätte: es sei leicht sich in dem Besitze der Tugend zu behaupten. Ebenso ist es die „Bildung“, welche die Verbindung des Wortes „in Wahrheit“ mit „schwierig“ und die Trennung des Wortes „gern“ von dem Relativsatz zur Notwendigkeit macht. Auf diese Weise ist nicht bloß der Grundgedanke des Gedichtes mit einer spezifisch sophistischen Tendenz betrachtet und so die Sophistik durch sich selbst vernichtet, sondern auch die Auslegung im einzelnen wendet zu gleichem Zwecke dieselben Mittel an. Denn durch ähnliche Kunststücke sophistischer Natur findet Sokrates seine eigene Tugendanschauung in dem Gedichte ausgesprochen. Schon der von Sokrates zur Grundlage seiner ganzen Disputation gemachte Gegensatz zwischen bleibendem und vorübergehendem Sein liegt weit ab von dem historischen Gedanken des Simonides, wiewohl der Wortlaut des Gedichtes es nahe zu legen scheint auf die Betonung desselben zu schließen. Allein die in beiden Sätzen markierte Stellung des Wortes „schwierig“ und die Gleichsetzung von „sein“ und „werden“, welche unmittelbar nach Anführung des Spruchs des Pittakus in den Worten enthalten ist: „ein Mensch aber muß schlecht sein etc.“ — diese beiden Dinge weisen darauf hin, daß der verlorene Übergang vom ersten zum zwei-

ten Satze beide Sätze als derselben Korrektur durch Verschärfung des Prädikates „schwierig“ bedürftig erklärte. — So eröffnet die noch dazu nicht immer festgehaltene Betonung dieses Gegensatzes zwischen „sein“ und „werden“ die lange Reihe der Gewaltthätigkeiten, welche Sokrates mit bewußter Ironie an dem Gedichte verübt, um seine eigenen Gedanken in demselben zu entdecken. Denn keine Verwandtschaft mit dem ursprünglichen Gedanken haben die im 30. Kapitel gegebenen Erklärungen. Bei ihnen stand das zu findende Resultat zuerst fest und nun werden zwischen dem Text und dem Ziel der Erklärung mit künstlichen Mitteln Brücken geschlagen und diese noch teilweise durch sophistische Notpfeiler gestützt. Denn die Auslegung des aus dem anonymen Dichter angeführten Verses ist ja doch nur bei falscher Betonung eines in „gut“ vermeintlich enthaltenen Gegensatzes möglich; dieselbe Taktik aber ist bei der Qualifikation des „von ratlosem Geschick erfaßten Mannes“ und bei der Entwicklung des mit „dem guten und schlechten Zustande“ verbundenen Begriffes angewendet. Allein hatte denn Protagoras bei seinem Beweise für die Lehrbarkeit der Tugend eine andere Methode beobachtet? war er je von der vorliegenden Frage ausgegangen? Auch er hatte immer nur das gesucht, was er finden wollte, und darum gefunden, was er suchte. So ist auch dieser Teil, so ernsthaft mit Ausnahme der Bemerkung über den Verlust des Wissens die Gedanken gemeint sind, eine Parodie auf die Methode der Sophistik, und zwar mit bestimmter Bezugnahme auf die Proben, welche Protagoras von ihr in jener ersten langen Rede abgelegt hatte.

Derselbe Gesichtspunkt erklärt aber auch den Widerspruch, in welchem sich bei der Erklärung des Sokrates der praktische moralische Maßstab des Simonides zu seinen zunächst vorgetragenen theoretischen Anschauungen von Tugend befindet; denn trotz seiner angeblichen Einsicht in das wahre Wesen der Tugend verlangt er von dem Menschen nicht das Streben nach Gottähnlichkeit als Konsequenz dieser Beschaffenheit, sondern begnügt sich mit der landläufigen Tugend und trotz der kantischen Strenge, mit welcher er das Lob gegen persönliche Neigung sich sauer werden läßt, um nicht Unrecht zu thun,

lobt er gegen seine Überzeugung: also mit Unrecht, von äußeren Verhältnissen dazu gezwungen. Allein hatte sich nicht die in dem Mythus vorgetragene Erzählung von der Austeilung der bürgerlichen Tugend und die daran sich schließende Erörterung, daß dieselbe nicht etwas Natürliches sei, in einem ähnlichen Widerspruche bewegt? Und wieder ist es ein Widerspruch zu seinen Prinzipien, wenn er den Ausspruch des Pittakus als ein fluchwürdiges, unverzeihliches Verbrechen behandelt, das auf seine sonstige Milde keinen Anspruch habe, — nur daß der schalkhafte Redner hier den Mangel an Logik nicht mit dem Optimismus in Verbindung setzen, sondern als aus der Eitelkeit hervorgegangen geißeln will, welche den letzten Zweck alles Thuns in der Verherrlichung des eigenen Ich erblickt. Derselbe Hang zum Subjektivismus wird durch den kostbaren Einfall persifliert, aus der Anwendung einer äolischen Form darauf zu schließen, daß der Satz seine Spitze gegen den Lesbier Pittakus kehre. Dieser Gedanke scheint speziell auf die Pedanterie des Prodikus gemünzt zu sein — denn dieser hatte ja erst vor kurzem in seiner lächerlichen Gespreiztheit den äolischen Dialekt für barbarisch erklärt und damit ohne Verständnis für das Leben der Sprache ein historisches Recht, welches diesem Dialekte einen Platz innerhalb der Lyrik sicherte, durch ein subjektives Gesetz verdrängt. Sokrates gedenkt auch diese Richtung innerhalb der Sophistik als eitel und unverständig zugleich zu charakterisieren: darum soll Simonides mit seiner Anwendung des äolischen Dialektes nichts anderes als den persönlichen Zweck des triumphierenden Hohnes verfolgt haben.

Noch ein Moment vermissen wir in dieser verkappten Anklagerede gegen die Sophistik, das sonst von Sokrates in diesem Dialoge stark betont ist: eine Kritik ihrer käuflichen Habsucht. Allein auch sie findet sich ausgesprochen in der verkünstelten Deutung des Satzes: „mit der Notwendigkeit kämpfen selbst die Götter nicht.“ Indem diesen Worten der Sinn untergelegt ist: „ich lobe auch unter dem Zwange äußerer Verhältnisse, dem selbst die Götter nicht widerstehen, so daß also solches Lob für mich keinen Tadel begründet“ — eine Deutung, bei welcher unter den zwingenden Verhältnissen nur das

leidige Geld verstanden werden kann —, ist offenbar auf die Erwerbsucht der Sophisten angespielt, welche sie im Gegensatze zu der sittlichen Menschenliebe des Sokrates zu selbstsüchtigen Optimisten machte.

Nachdem wir die Erklärung des Simonideischen Gedichtes so bis zum Ende verfolgt haben, dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß diejenigen irren, welche mit dem Hinweis auf die thatsächliche Erfahrung, daß Philosophen überhaupt oft schon unglückliche Exegeten gewesen seien, hier unseren Plato eine ernsthaft gemeinte Erklärung vortragen lassen. Es wird vielmehr als der Zweck der ganzen Episode vor allem ablehnende Kritik der sophistischen Methode bezeichnet werden müssen und zwar ablehnende Kritik sowohl der Mittel im einzelnen als des Gebietes der Poesie im allgemeinen, auf welchem dieselben von der Sophistik zur Anwendung gebracht werden. Und diese Kritik wird auf dem Wege der Ironie geübt durch freie Reproduktion der Sophistik, die sich materiell an das sophistisch empfundene Gedicht des Simonides, formell an die vorausgegangenen Reden des Protagoras anschließt und, indem sie diese teils in ihren Gedanken teils in ihrer Logik parodiert, die früher absichtlich verabsäumte Widerlegung derselben praktisch nachholt. Wie aber Sokrates überhaupt nie sich auf bloße Negation beschränkt, so ist auch hier in zweiter Linie ein positiver Gedankenkern — wenn auch einstweilen nur in der Maske des Scherzes — geboten, der im folgenden mit ernsthafter Logik entwickelt werden soll und so die künstlerische Vermittlung der beiden letzten Teile des Dialoges bildet, wie durch die negative Tendenz das eben besprochene Stück mit dem ersten Teile des eigentlichen Dialoges zusammenhängt.

## Fünfter Teil.

(32.) Das — scheint mir —, Prodikus und Protagoras, schloß ich, sind die Gedanken, mit denen Simonides dieses Lied gedichtet hat. Und Hippias nahm das Wort: Recht wohlgelungen, scheint mir, hast du, mein lieber Sokrates, dich über das Gedicht verbreitet; doch habe ich auch meinerseits darüber einen wohlgelungenen Vortrag fertig, fuhr er fort, den ich euch halten will, wenn ihr es wünscht. Darauf erwiderte Alcibiades: Ja, Hippias, ein andermal; für heute aber ist's das billige, daß, wie Protagoras und Sokrates eins mit einander geworden sind, jetzt Sokrates ferner Antwort gibt, falls noch Protagoras Lust zu weiteren Fragen hat, doch, wenn er wirklich dem Sokrates lieber Antwort gibt, der andere weiter fragt. Und ich versetzte: Ich lasse dem Protagoras meinerseits die Wahl, was ihm willkommener ist — nur wollen wir, wenn's ihm gefällig ist, es lassen von Liedern und Gedichten zu sprechen; ich möchte vielmehr gerne mit der Frage, die ich zuerst an dich, Protagoras, gerichtet habe, mit dir sie prüfend zu einem Abschluß kommen. Es scheint mir so auch eine Unterredung über Poesie sehr große Ähnlichkeit zu haben mit den Gelagen trivialer Bummler. Aus Mangel an Bildung nicht befähigt beim Trunk durch eigene Mittel sich zu unterhalten, durch ihre eigene Stimme und die eigenen Reden, machen diese die Flötenspielerinnen zu geschätzten Leuten, indem sie um ein teures Geld sich eine fremde Stimme, die Flöten, mieten, und unterhalten sich durch die Vermittlung dieser Stimmen; wo aber edle und gebildete Zechgenossen bei einander sind, da wird man keine Flötenspielerin erblicken, keine Tänzerin noch Harfenistin, sondern sie selbst befähigt sehen auch ohne diese possenhafte Kinderei durch ihre eigene Stimme sich zu unterhalten, indem sie auch nach dem Genusse vielen Weins geordnet einer um den andern wechselnd zu reden und zu

hören wissen. In gleicher Weise brauchen solche Unterhaltungen wie diese, wenn sie auf Männer treffen von der Art, zu der die meisten von uns sich rechnen, durchaus nicht eine fremde Stimme oder Dichter, die man nicht über das von ihnen Gesagte befragen kann und die der große Haufe, der sie bei seinen Unterhaltungen zitiert, teils das teils anderes meinen läßt, wenn er von einer Sache spricht, die klar zu legen ihm unmöglich ist — nein: solche Unterhaltungen fliehen sie, verkehren vielmehr mit einander mit eigenen Mitteln, indem sie sich bei eigenen Gesprächen gegenseitig prüfen. Solche Genossen — scheint mir — müssen Leute wie ich und du vielmehr nachahmen und die Dichter bei Seite lassend durch eigene Kraft so mit einander reden, daß wir die Wahrheit und uns selber dabei prüfen. Und zwar bin ich bereit, wenn du noch weiter fragen willst, dir ferner still zu halten, so daß ich Antwort gebe; doch, wenn du willst, so thue du es mir, daß wir die Frage zu Ende führen, in deren Besprechung wir mitteninne abgebrochen haben. Auf diese und andere ähnliche Bemerkungen meinerseits erklärte sich immer Protagoras nicht bestimmt, wie er es halten wolle. Da sprach nun Alcibiades mit einem Blick auf Kallias: Mein Kallias, fragte er, scheint dir Protagoras auch jetzt noch recht zu thun, da er sich nicht bestimmt erklären mag, ob er gewillt ist Rede zu stehen oder nicht? Mich will's nicht so bedünken — nein: er soll entweder das Gespräch fortführen oder erklären, daß er das nicht will, damit wir mit ihm hierüber im klaren sind und Sokrates mit irgend einem andern weiterspricht oder wer es sonst mit einem dritten will. Protagoras — beschämt, wie es mir schien, da Alcibiades also sprach und dazu Kallias bat und ziemlich alle, die sonst anwesend waren — ließ nur mit Mühe sich bewegen die Unterredung fortzuführen und forderte zu weiteren Fragen auf, auf die er Antwort geben wolle.

(33.) So fing ich nun an: Mein lieber Protagoras, denk' nur nicht, daß ich mich in irgend einer anderen Absicht mit dir unterrede, als um die Fragen, über die ich selber jedesmal in Zweifel bin, recht gründlich zu erörtern. Denn meines Erachtens sagt Homer etwas sehr Richtiges mit den Worten:

Einer denkt für den andern, wenn zweie gehen selbander.

Wir Menschen sind ja alle so gewissermaßen geschickter zu allem Handeln, Reden und Denken; „und wer was ersonnen alleine“, geht alsobald herum jemand zu suchen, dem er Mitteilung mache und mit dem gemeinsam er sich befestige, bis er einen findet. Das ist's, weshalb auch ich mit dir gern Zwiesprach halte — und zwar lieber als mit jedem andern, weil nämlich ich der Überzeugung bin, daß du, wie allem andern, worüber einem tüchtigen Manne nachzudenken ziemt, so auch der Tugend wohl die reiflichste Erwägung schenkst. Denn, frage ich, wer sonst als du? Du willst ja nicht bloß selber tüchtig sein, wie manche andere wohl selber tüchtig sind, doch andere nicht dazu machen können; nein — du bist selber tüchtig und kannst andere tüchtig machen und bist in solchem Grade deiner sicher, daß, mochten immer andere diese Kunst verstecken, du öffentlich vor ganz Griechenland ausdrücklich als „Sophist“ den Markt bezogst und dich als einen Lehrer der Bildung und der Tugend proklamiertest, der erste, der für diese Thätigkeit Lohn zu empfangen heischte. Wie sollte man darum nicht dich zu der Erwägung unserer Sache laden, dich fragen und zu Rate ziehen? Doch ohne Zweifel. So ist es denn auch jetzt mein Wunsch, die Fragen, die ich zuerst in unserer Sache aufgeworfen, nochmals von Anfang an teils durch dich bei mir aufgefrischt zu sehen teils in Gemeinschaft vollends zu erörtern. Die Frage aber war — ich denke — folgende: Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Gottseligkeit — sind das nur fünf Benennungen für einen einzigen Begriff oder liegt jeder einzelnen Benennung ein eigenes Wesen zu Grunde und immer ein Begriff mit speziellen Eigenschaften, indem mit nichten der eine von der Qualität des andern ist? Du sagtest nun, es seien das nicht bloß Synonyma für eine Sache, sondern jede einzelne Benennung sei einem speziellen Begriffe beigelegt und alle die genannten Dinge seien Teile der Tugend — nicht also, wie die Teile des Goldes einander ähnlich seien und dem Ganzen, von dem sie Teile sind, sondern nach Art der Teile des Gesichtes sowohl dem Ganzen, von dem sie Teile sind, als gegenseitig sich unähnlich, ein jedes mit besonderen Eigenschaften. Erkläre dich, ob du noch ebenso wie vorhin dieser Ansicht bist; wenn aber irgend einer

andern, so erkläre darüber dich bestimmt: denn nicht der Rechenschaft bedürftig acht' ich es bei dir, wenn du jetzt irgend anders sprichst; es sollte mich ja gar nicht wundern, wenn du vorhin so nur gesprochen hättest, um mich zu prüfen.

(34.) Ei nein, entgegnete er; ich sage dir, mein Sokrates: die eben aufgezählten Dinge sind alle wirklich Teile der Tugend, und zwar sind vier von ihnen einander ziemlich ähnlich, die Tapferkeit jedoch ist etwas sehr wesentlich von ihnen allen Unterschiedenes. Und daß mein Urteil richtig ist, wirst du aus folgendem erkennen: du wirst bei vielen Menschen finden, daß sie im höchsten Grade ohne Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit und Weisheit, doch aber ganz ausbündig tapfer sind. Halt ein! warf ich dazwischen; denn traun! es lohnt sich deinen Satz zu prüfen. Nennst du die Tapferen nicht kühn? Auch mutig anzugehen, versetzte er, da, wo die meisten sich davor scheuen. Und weiter — nennst du die Tugend etwas Schönes und bietest dich als Lehrer dieses Schönen als eines solchen an? Das Allerschönste nenn' ich sie vielmehr, versetzte er — ich müßte ja sonst rasend sein. Ist nun, so fragte ich weiter, dieses Ding zu einem teile häßlich, zum anderen schön oder ein Schönes ganz und gar? Natürlich ist es ganz und gar und zwar im denkbar höchsten Grade schön. Weißt du nun, wer kühn in Brunnen hinabsteigt? Gewiß, die Taucher. Thun sie's in Folge einer Kenntnis oder aus einem anderen Grunde? In Folge einer Kenntnis. Wer wagt es ferner kühn zu Pferd zu streiten? wer des Reitens kundig oder wer es nicht ist? Die Kundigen. Wer weiter mit dem leichten Schild? wer seiner Führung kundig oder wer es nicht ist? Die Kundigen. Es sind im allgemeinen, fuhr er fort, wenn du darauf hinauswillst, auf allen Gebieten die Kundigen an Kühnheit denen überlegen, die nicht kundig sind, und auch die Kühnen selber sind es mehr, nachdem die Kenntnis sie gewonnen, als vorher. Hast du, war meine nächste Frage, schon Leute gesehen, die ohne Kenntnis in allen diesen Dingen dennoch sich kühn an alle wagten. Gewiß, versetzte er, und Leute nur gar zu kühnen Mutes. Sind diese kühnen Leute nun auch tapfer? Dann wäre es um die Tapferkeit ja etwas Häßliches, protestierte er; denn das sind Rasende. Wie hast

du nun, fragt' ich, dich über die Tapfern ausgedrückt? nicht also: daß es die Kühnen seien? Auch jetzt noch sag' ich das, versetzte er. Zeigt sich nun aber nicht, erwiderte ich, daß die zuletzt Genannten, die in solcher Weise Kühnen, nicht tapfer, sondern rasend sind? Und sind nicht andererseits in den zuerst besprochenen Fällen die Weisesten auch die Kühnsten und als solche die Tapfersten? und wäre nicht insofern die Weisheit Tapferkeit? Ei, wandte er ein, du hast nicht recht im Kopfe, lieber Sokrates, was ich dir sagte und zur Antwort gab. Auf deine Frage, ob die Tapfern kühn sind, erklärte ich mich damit einverstanden; ob aber auch die Kühnen tapfer seien, ward ich nicht gefragt; denn hättest du mich das gefragt, so hätte ich gesagt: nicht alle; mein Zugeständnis aber, die Tapfern seien kühn, hast du mir nirgends als ohne Recht gemacht erwiesen, daß sie es nicht sind. Jetzt aber erklärst du, daß die Kundigen sich selbst und andere, die ohne Kenntnis seien, an Kühnheit übertreffen, und hältst insofern Tapferkeit und Weisheit für dasselbe; wenn du in dieser Art verfahren willst, so könntest du auch auf den Glauben kommen, es sei die Stärke ein Wissen. Zunächst nach dieser Methode von dir gefragt, ob Starke eine Kraft besitzen, gäbe ich zur Antwort: ja; auch auf die zweite Frage, ob die des Ringens Kundigen ein höheres Maß von Kraft besitzen als die es nicht sind, und auch sie selbst ein höheres, nachdem sie ihre Kenntnis sich erworben, als vorher, so sagt' ich: ja; nach diesen Zugeständnissen von meiner Seite wär' es dir möglich auf Grund desselben Schlußverfahrens zu behaupten, es liege nach meinem eigenen Zugeständnisse die Stärke in dem Wissen. Ich aber gebe nirgends und auch hier nicht zu, daß die Besitzer einer Kraft die „starken" sind: wohl aber sind die Starken Besitzer einer Kraft; denn Kraft und Stärke, sag' ich, sind nicht dasselbe, sondern das eine, die Kraft, entspringt bald einem Wissen bald der Raserei und Leidenschaft, die Stärke hingegen natürlicher Beschaffenheit und körperlichem Wohlbefinden. In gleicher Weise ist auch in dem erstgenannten Falle Kühnheit und Tapferkeit nicht gleichbedeutend — so kommt es, daß die Tapferen wohl kühn, nicht aber alle Kühnen tapfer sind; denn Kühnheit kommt entsprechend der Kraft den Menschen

zu in Folge eines Wissens, wie auch einer Leidenschaft und Raserei, die Tapferkeit hingegen in Folge natürlicher Beschaffenheit und geistigen Wohlbefindens.

(35.) Ei etwas anderes, Protagoras!, begann ich jetzt; nennst du das Leben mancher Menschen gut, das anderer schlecht? Er sagte ja. Scheint dir nun, daß ein Mensch gut lebte, wenn er in Schmerz und Kummer leben müßte? Nein, sagte er. Wie aber? wenn einer seine Tage beschlöße, nachdem er angenehm gelebt, scheint er dir nicht in diesem Falle gut gelebt zu haben? Ja allerdings, versetzte er. So ist denn also angenehmes Leben gut, unangenehmes schlecht. Vorausgesetzt, berichtigte er, daß es das Schöne wäre, das ihm genehm im Leben ist. Wie so denn, mein Protagoras? Du wirst doch nicht, gleich wie der große Haufen, Angenehmes in gewissen Fällen schlecht und gut Unangenehmes nennen? Ich meine nämlich so: bezeichnest du nicht Angenehmes, allein in sofern als es dieses ist, als gut und nicht mit Rücksicht darauf, daß etwas anderes als Folge sich daraus ergibt? und ebenso nicht wieder auch Unangenehmes, allein in sofern als es dieses ist, als schlecht? Mein Sokrates, versetzte er; ich bin nicht also unbedingt, wie du mit deiner Frage, sicher, ob ich die Antwort geben soll, es seien die angenehmen Dinge immer gut und ebenso Unangenehmes immer schlecht; — doch, scheint mir, ist nicht bloß mit Rücksicht auf den augenblicklichen Bescheid, sondern auch meines ganzen sonstigen Lebens wegen für mich die Antwort sicherer, daß erstens manches Angenehme nicht gut ist, wie auch wieder manches Unangenehme mit nichten schlecht, zum zweiten anderes es wirklich ist und drittens manches keins von beiden, weder gut noch schlecht. Nennst du nicht angenehm, erwiderte ich, was affiziert von einer Lust ist oder solche wirkt? Gewiß, versetzte er. Das also meine ich, daß ich die Frage, ob nicht etwas, insofern als es angenehm ist, ein Gutes sei, in dem Sinn stelle, ob nicht die Lust an sich ein Gutes sei. Laß uns, mein lieber Sokrates, entgegnete er, die Sache, wie du immer sagst, erst prüfen und, wenn das Resultat der Untersuchung zweckdienlich scheint und „angenehm“ und „gut“ sich als dasselbe erweist, so wollen wir uns vertragen — wo nicht, dann eben disputieren.

Willst du nun, fragt' ich, bei der weiteren Untersuchung Führer sein? oder soll ich es thun? Es ist nur billig, daß du der Führer bist, entgegnete er: du bist's ja auch, der das Gespräch anstiftet. Darauf fragt' ich: Möchte nun vielleicht auf diesem Wege uns Klarheit werden? gerade wie wenn jemand, der einen Menschen nach seinem Äußeren prüft, bezüglich seiner Gesundheit oder eines anderen Erfordernisses für körperliche Thätigkeit, nach der Besichtigung von Gesicht und Händen etwa sagte: ei zeige mir doch jetzt auch Brust und Rücken bloß, daß ich genauer untersuche: so habe auch ich ein ähnliches Verlangen für unsere Untersuchung; nachdem ich bisher sah, daß du zu den Begriffen „gut" und „angenehm" so stehst, wie du dich aussprichst, ist es mir Bedürfnis nun etwa so zu sprechen: Ei nun, Protagoras! entblöße mir auch diese Seite deines Denkens! wie stehst du zu dem Wissen? erscheint dir dieses Ding auch, wie der großen Menge, oder anders? die große Menge aber denkt vom Wissen etwa so: es sei nicht etwas Mächtiges, zur Leitung und zur Herrschaft Berufenes — sie denkt von ihm nicht als von einer solchen Sache —; es sei vielmehr, obwohl das Wissen oft bei einem Menschen vorhanden sei, doch nicht dies Wissen, was ihn beherrsche, sondern etwas anderes: bald Leidenschaft, bald Lust, bald Schmerz, bisweilen Liebe, oft auch Furcht, indem sie sich das Wissen ganz wie einen Sklaven von allen möglichen anderen Dingen hin und her gezerrt vorstellen. Denkst nun auch du so ähnlich von ihm oder daß das Wissen ein Schönes und von der Art sei, daß es die Herrschaft über den Menschen hat, und daß, wer einmal zur Erkenntnis des Guten und des Schlechten kommt, von keinem Einfluß überwältigt werden kann, so daß er irgend etwas anderes thäte als was das Wissen heischt, vielmehr die Einsicht stark genug ist dem Menschen im Kampfe beizustehen? Ich denke, wie du sprichst, mein Sokrates! gab er zur Antwort; dazu wäre es, wenn überhaupt für wen, für mich ein Schimpf, wollt' ich die Weisheit und das Wissen nicht die allergrößte Macht im menschlichen Leben nennen. Schön gesprochen — versetzte ich — und wahr! Nun weißt du aber, daß die große Menge mir und dir nicht glaubt, vielmehr von vielen behauptet, daß sie bei der Erkenntnis des Besten doch nicht den Willen

haben dies zu thun, obwohl sie könnten, sondern anders handeln; und wen ich immer fragte, was denn die Ursache von diesem Mißverhältnis sei, der erklärte, daß die Betreffenden so handeln von Lust bewältigt oder Schmerz oder von irgend einer der eben von mir aufgezählten Stimmungen beherrscht. Je nun, mein lieber Sokrates! entgegnete er; die Leute behaupten, denke ich, auch sonst ja oft Unrichtiges. Nun so versuche denn mit mir die Leute zu überzeugen und sie zu belehren, was in Wirklichkeit bei ihnen dieser Zustand ist, den sie bezeichnen mit dem Ausdruck: „überwältigt werden von der Lust und darum das Beste nicht thun, obwohl man es erkennt.“ Denn wenn wir sagen wollten: „Liebe Leute, was ihr behauptet, ist nicht richtig; ihr täuschet euch“, so würden sie vielleicht uns fragen: Nun, Protagoras und Sokrates! ist dieser Zustand nicht eine Überwältigung durch die Lust, was ist er denn? als was erklärt ihr ihn? sagt es uns doch! Was brauchen wir doch, Sokrates, die Meinung der Masse zu beachten, die spricht, wie es gerade kommt! Ich meine, versetzte ich, daß diese Frage für uns von Wert ist, um bezüglich der Tapferkeit zu finden, in welchem Verhältnis denn sie zu den anderen Teilen der Tugend steht. Ist's nun dein Wille an dem so eben von uns gefaßten Beschlusse festzuhalten, daß ich den Führer machen soll, so folge weiter auf dem Wege, auf dem nach meiner Überzeugung am besten Klarheit gewonnen werden kann; willst du das nicht, so lasse ich die Sache beruhen, wenn es dir so genehm ist. Nein, sagte er; du hast ganz Recht: führe die Sache nur zu Ende, wie du begonnen hast.

(36.) Wenn sie nun also, begann ich, zum zweiten Male uns fragten: Als was erklärt ihr nun den Zustand, den wir als Unterliegen gegenüber der Lust bezeichneten?, so würde ich zu ihnen folgendermaßen sprechen: So höret denn nun weiter; ich und Protagoras wollen versuchen es euch zu sagen. Nicht wahr, ihr Leute, ihr sagt, daß dieses in solchen Fällen euch begegne: daß ihr zum Beispiel manchmal von Speisen, Getränken, Liebesfreuden, lauter angenehmen Dingen, überwältigt euch ihnen hingebt, obwohl ihr sie als schädlich kennt? Sie würden das bejahen. Nun würden wir beide sie wieder fragen: Inwiefern nennt ihr sie schädlich? deswegen, weil sie

augenblicklich diese Lust gewähren und jedes dieser Dinge etwas Angenehmes ist, oder aus dem Grund, weil für die Folge sie Krankheit schaffen und Verarmung und viele andere solche Übelstände mit sich bringen? Oder wären sie auch in dem Fall, daß sie wirklich für die Folge ein solches Leiden in keiner Weise bringen, sondern nur Freude schaffen, doch gleichwohl schlimm, aus welchem Grunde und in welcher Beziehung sie es auch immer thun? Erwarten wir, mein lieber Protagoras, von ihnen eine andere Antwort als: diese Dinge seien schlimm nicht mit Bezug auf eben jene augenblickliche Lust als ihre Wirkung, sondern um der an sie geknüpften Folgen willen, der Krankheiten und anderer Leiden? Ich glaube allerdings, versetzte Protagoras, die Menge gäbe diese Antwort. Wenn sie nun Krankheiten schaffen, so schaffen sie doch Schmerzen und ebenso auch, wenn sie Armut schaffen? Sie würden das zugeben, meine ich. Protagoras stimmte bei. Sind nun nicht offenbar, ihr Leute, so wie wir beide, ich und Protagoras, es sagen, in euren Augen diese Dinge aus keinem anderen Grunde schlimm als weil sie mit Schmerzen enden und anderer Lustgefühle berauben? Sie würden das wohl zugestehen. Wir waren beide darüber einig. Wenn wir nun wieder die entgegengesetzte Frage an sie richteten: Ei Leute, wenn ihr wieder Gutes schmerzlich nennt, meint ihr nicht solche Dinge, wie Leibesübungen, Felddienst, ärztliche Behandlung mit Schneiden, Brennen, Arzneien und Hungerkuren — meint ihr nicht: diese Dinge seien gut, doch aber schmerzlich? — so sagten sie wohl ja? Er stimmte bei. Nennt ihr nun diese Dinge insofern gut, als augenblicklich sie Schmerz und Weh im äußersten Grad bereiten, oder, weil für die Folgezeit Gesundheit ihre Frucht ist und körperliches Wohlbefinden und das Glück des ganzen Staates, Macht über andere und Reichtum? Sie sagten, denk' ich, darauf ja. Er stimmte bei. Sind diese Dinge nun aus irgend einem anderen Grunde gut, als weil sie endigen mit Lustempfindungen und Abwehr und Vertreibung schmerzlicher Gefühle? Oder könntet ihr ein anderes Ziel benennen, das ihr in's Auge faßt, wenn ihr sie gut heißt, als Lust und Schmerz? Sie könnten keines nennen, denk' ich. Ich glaube das auch, versetzte Protagoras. Nun sucht ihr doch die Lust als etwas

Gutes und meidet den Schmerz als schlimm? Er stimmte bei. So haltet ihr demnach das letztgenannte, den Schmerz, für das Schlimme und für das Gute die Lust, da ihr sogar die Freude selber in dem Falle ein Übel nennt, daß Lustgefühle sie raubt, die größer sind als die in ihr enthaltenen, oder gar Schmerzen schafft, die größer sind als die mit ihr verbundenen Lustgefühle; denn nennet ihr nach irgend einem andern Maßstab die Freude selber etwas Schlimmes und mit Rücksicht auf ein anderes Ziel, so könntet ihr's uns sagen; ihr werdet aber außer stande sein. Ich glaube es auch, bestätigte Protagoras. Und hat es nicht auch mit dem Schmerze selber wieder dieselbe Bewandtnis? Ihr nennt in dem Fall den Schmerz selber etwas Gutes, wenn er entweder Leiden fern hält, die größer sind als die mit ihm verbundenen, oder Lustgefühle schafft, die größer als die Schmerzen sind? Denn wenn ihr irgend ein anderes Ziel als das von mir genannte im Auge habt, wenn ihr den Schmerz selbst etwas Gutes nennt, so könntet ihr's uns sagen; ihr werdet aber außer stande sein. Wahr gesprochen! entschied Protagoras. Wenn ihr nun, lieben Leute, fuhr ich fort, mich wieder fragtet: Warum denn doch besprichst du diese Sache ausführlich und nach vielen Seiten?, so würde ich antworten: Verzeihet mir. Für's erste nämlich ist's nicht leicht zu zeigen, was denn das ist, was ihr bezeichnet als „den Lustgefühlen unterliegen"; und zweitens ist in diesem Satze der ganze Beweis beschlossen. Indessen steht euch auch jetzt noch frei zurückzugehen, wenn ihr das Gute irgendwie für etwas anderes zu erklären wisset als die Lust oder das Schlechte für etwas anderes als den Schmerz — oder genügt es euch das Leben angenehm zu verbringen ohne Schmerz? Ist das der Fall und wisset ihr nichts anderes gut oder schlecht zu nennen, was nicht auf diese beiden Dinge hinausläuft, so hört das weitere. Denn ist dem so, so sage ich, daß eure Behauptung sich als lächerlich erweist, wenn ihr den Satz aufstellt, daß oft ein Mensch, auch wenn das Böse er als solches kennt, es dennoch thut, obwohl er es nicht brauchte, von seinen Lustgefühlen geleitet und betäubt; und wieder sagt ihr, daß ein Mensch trotz aller Erkenntnis das Gute nicht thun wolle wegen augenblicklicher Lust, indem er dieser unterliege.

(37.) Daß aber diese Sätze lächerlich sind, wird sonnenklar sein, wenn wir nunmehr nicht weiter viele Bezeichnungen anwenden, die Worte „angenehm“ und „schmerzhaft“, „gut“ und „schlecht“, sondern nachdem sich diese vier Begriffe als faktisch nur zwei erwiesen haben, sie auch nur mehr mit zwei Bezeichnungen benennen, zunächst mit „gut“ und „schlecht“, sodann zum zweiten mit „angenehm“ und „schmerzhaft“. Nun wollen wir nach dieser Bestimmung sagen: es thut ein Mensch das Schlechte, obwohl er es als schlecht erkennt. Wenn uns nun jemand fragt: warum?, so werden wir sagen: weil er unterliegt. Wem unterliegt? wird jener uns dann fragen. Wir aber dürfen nicht mehr sagen: „der Lust“ — denn sie hat ja für „Lust“ die andere Benennung „das Gute“ eingetauscht —; so wollen wir dem Manne also zur Antwort geben: weil er unterliegt — wem? wird er drängen. „Dem Guten“, werden bei Zeus wir sagen müssen. Ist unser Examinator nun vielleicht zum Hohn geneigt, so wird er lachen und sagen: Ei ihr sprecht von einer lächerlichen Sache, wenn einer, ohne daß es nötig ist, doch Böses thut, obwohl er es als Böses kennt, weil er dem — Guten unterliegt. Ist, wird er fragen, das Gute bei euch nicht wert das Böse zu besiegen oder ist es das? Wir werden natürlich zur Antwort geben: es ist es nicht — denn es verfehlte sich sonst nicht, wer, wie wir sagen, „der Lust unterliegt“. Nach welchem Maße, wird er vielleicht sagen, ist aber das Gute weniger als das Schlechte wert und wieder das Schlechte weniger als das Gute? nach irgend einem andern als daß das eine größer, das andere kleiner — das eine mehr, das andere weniger ist? Wir werden kein anderes Maß als dieses zu nennen wissen. Ihr nennet also, wird er schließen, „unterliegen“ offenbar die Lage, daß man statt eines minderen Maßes von Gutem ein größeres des Schlechten wählt. So wird es heißen in dieser Fassung. Nun wollen wir wechselnd dieselben Begriffe wieder mit „angenehm“ und „schmerzhaft“ bezeichnen und sagen: der Mensch thut — vorhin sagten wir „das Schlechte“, jetzt wollen wir sagen: „das Schmerzhafte“, obwohl er es als solches erkennt, weil er dem Angenehmen unterliegt, das offenbar nicht wert sein kann den Sieg davonzutragen. Und welches andere Maß des

Wertes gibt es für die Lust dem Schmerze gegenüber als relativen Überschuß und Mangel, das heißt: daß sie verglichen mit einander größer oder kleiner sind, mehr oder weniger, in höherem oder geringerem Grade angenehm und schmerzhaft? Denn wollte einer sagen: Ja, lieber Sokrates, das augenblicklich Angenehme ist sehr verschieden von dem Angenehmen und Schmerzenden in späterer Zeit, so würde ich entgegnen: doch nicht durch etwas anderes als durch Lust und Schmerz? Es kann ja nicht durch etwas anderes sein. Nein, lege vielmehr, wie einer, der versteht zu wägen, das Angenehme zusammen und wieder zusammen das Schmerzende, so daß du das zeitlich Nahe wie das Ferne in die Wage legst, und sage, welches von beiden mehr ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes abwägst, so mußt du immer nehmen, was größer ist und mehr; wenn Schmerzendes gegen Schmerzendes, dann das, was weniger und kleiner ist; wenn Angenehmes gegen Schmerzendes, so mußt du, falls das Schmerzende vom Angenehmen überwogen wird, das thun, bei dem das letztere gegeben ist, gleichviel ob nun das Nahe von dem Fernen oder das Ferne von dem Nahen überwogen wird; wenn aber das Angenehme von dem Schmerzenden, so mußt du jenes meiden; es findet doch — so würde ich fragen — kein anderes Verhältnis hiebei statt, ihr Leute? Gewiß: sie wüßten kein anderes zu nennen. Auch Protagoras war dieser Ansicht. Nun werde ich weiter sagen: Wenn nun dem also ist, so gebet mir auf diese Frage Antwort: es erscheinen für das Auge auch Dinge von derselben Größe in der Nähe größer, in der Entfernung kleiner — oder nicht? Sie werden meine Frage bejahen. Und ebenso auch dicke Dinge und überhaupt das meiste? und an sich gleich starke Stimmen erscheinen in der Nähe stärker, in der Entfernung schwächer? Sie müßten es bejahen. Wenn nun das Glück des Lebens für uns darin beruhte, daß wir das räumlich Ausgedehnte thun und wählen, das Kleine aber meiden und nicht thun, was wäre in diesem Falle für uns das Heil des Lebens? die Meßkunst oder die Wirkung der sinnlichen Erscheinung? oder würde die letztere uns nur irre führen und bewirken, daß wir bei unserem Thun und unserem Wählen zwischen dem Großen und Kleinen auf

und niederschwankend oft nach einem Dinge griffen und wieder andern Sinnes würden, indes die Meßkunst diesen Sinneseindruck aller Macht berauben und durch die Offenbarung der Wahrheit die Seele im dauernden Besitze des Wahren zum Genuß der Ruhe führen und so das Leben heilsam gestalten würde? Würden die Leute mit uns die Kunst des Messens oder eine andere für uns heilsam bei solcher Wirkung nennen? Die Meßkunst, pflichtete er bei. Wie aber? wenn in der Wahl zwischen dem Mehr und Weniger für uns das Heil des Lebens läge, was würde unser Leben in den Fällen glücklich machen, daß man in richtiger Weise das Mehr und wieder ein ander Mal das Weniger wählen müßte, entweder mehr gegen mehr und weniger gegen weniger oder das eine im Verhältnis zum andern, ohne Unterschied von nah und fern? Wär's nicht ein Wissen? Und wäre es nicht eine Art von Meßkunst, nachdem doch einmal diese Kunst sich auf ein Mehr und Weniger bezieht? Wenn sie sich aber auf ein Mehr und Weniger bezieht, ist sie dann etwas anderes als eine Rechenkunst? Sag', wären die Leute mit uns einverstanden oder nicht? Es schien auch dem Protagoras, daß sie es wären. Nun gut, ihr Leute; nachdem sich aber herausgestellt, daß in der richtigen Wahl bezüglich des Schmerzes und der Lust für uns das Heil des Lebens liegt, bezüglich des Mehr und Weniger, des Größeren und Kleineren, des Ferneren und Näheren, erscheint sie da nicht für's erste als eine Meßkunst, indem sie eine vergleichende Prüfung des Mehr und Weniger und des Gleichen ist? Notwendiger Weise ja. Wenn aber als eine Meßkunst, so doch notwendig überhaupt als eine Kunst und Wissenschaft. Sie werden es bestätigen. Welch eine Kunst und Wissenschaft nun dieses Wählen ist, das werden wir in der Folge in Erwägung ziehen; für den Beweis, den wir, ich und Protagoras, auf eure an uns gestellte Frage schuldig sind, genügt das eine, daß es ein Wissen ist. Ihr stelltet aber, wenn ihr euch erinnert, eure Frage, als wir darüber einig waren, nichts sei an Macht dem Wissen überlegen und dieses beherrsche stets, wo es sich immer finde, die Lust und alles andere; ihr aber sagtet da, die Lust beherrsche oft auch den besser Unterrichteten und, als wir mit euch nicht einverstanden waren, so habt ihr uns

darauf gefragt: Aber, Protagoras und Sokrates, ist dieser Zustand nicht Beherrschung durch die Lust, was ist er denn? als was erklärt ihr ihn? sagt es uns! Hätten wir euch da nun sofort gesagt: er ist Unwissenheit, so würdet ihr über uns spotten; thut ihr es aber jetzt, so spottet ihr vielmehr über euch. Denn ihr habt selber euch dazu bekannt, es sei ein Mangel an Wissen, was bei der Wahl von Lust und Schmerz, d. h. von „gut“ und „böse“, die Fehlenden fehlen lasse — und zwar nicht bloß ein Mangel an Wissen überhaupt, sondern, wie ihr noch weiter euch mit uns geeinigt habt, ein Mangel speziell an Meßkunst; nun aber hat eine Handlung, die ohne das nötige Wissen fehlerhaft geschieht, wie ihr ja selber wisset, ihren Grund in der Unwissenheit. So ist denn dieser Zustand, daß man der Lust unterliegt, Unwissenheit und zwar die größte. Und ihren Arzt nennt sich Protagoras hier und Prodikus und Hippias; ihr aber in dem Wahn, als sei sie etwas anderes als Unwissenheit, kommt weder selber zu den Lehrern dieser Weisheit, den Sophisten hier, noch schickt ihr eure Kinder zu ihnen, als wäre die Sache nicht lehrbar, und fahret lieber, um euer Geld in Angst und knauserig gegen diese Männer, in euren Häusern und im Staate schlecht.

(38.) Das hätten wir der großen Masse entgegnet; nunmehr jedoch will im Vereine mit Protagoras ich an euch beide, Hippias und Prodikus, die Frage stellen — denn die Erörterung soll ja für euch in gleicher Weise gelten —: scheint euch, daß ich die Wahrheit sage oder in Täuschung mich befinde? Gar sehr schien allen das Gesagte wahr zu sein. Ihr stimmet also bei, sagt' ich, es sei das Angenehme gut, das Schmerzende schlecht? Die Synonymik unseres Prodikus jedoch verbitte ich mir; denn gleichviel ob du „angenehm“ oder „ergötzlich“ oder „erfreulich“ sagst oder von welcher Seite und mit welchem Worte du diese Begriffe bezeichnen willst, mein allerbester Prodikus, nimm nur in deiner Antwort das Wort in dem von mir gewollten Sinne. Mit Lachen erklärte sich Prodikus dazu bereit und auch die anderen. Wie stehts denn nun, ihr Männer, fuhr ich fort, mit dieser Frage? Die Handlungen, die auf diesem Grunde, einem schmerzlosen angenehmen Leben, ruhen, sind sie nicht alle schön? Und ist nicht eine schöne

Handlung gut und nützlich? Sie waren der gleichen Ansicht. Wenn nun das Angenehme gut ist, fuhr ich fort, wird niemand, der die Überzeugung, ja nur die Meinung hat, daß anderes als was er thut und dazu Mögliches das Bessere sei, dies trotz der Möglichkeit des Besseren thun; und jenes „sich selber unterliegen“ — es ist nichts anderes als Unwissenheit, wie „sich selbst besiegen“ nichts anderes als Weisheit ist. Es waren alle einverstanden. Wie aber weiter? Unwissenheit nennt ihr doch einen solchen Zustand, daß man von wichtigen Dingen eine falsche Meinung hegt und falsch berichtet ist? Auch das schien allen richtig. Nicht wahr? — fuhr ich drauf fort — das Schlechte oder auch für schlecht Gehaltene sucht niemand wissentlich; es liegt auch, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen, absichtlich statt nach dem Guten nach dem für schlecht Gehaltenen zu streben; und niemand, der eines von zwei Übeln wählen muß, wird bei der Möglichkeit das kleinere zu wählen das größere nehmen. Wir waren alle einig über alle diese Sätze. Wie nun? — hob ich jetzt an — ihr sprecht von Furcht und Schrecken? Auch in dem Sinne, wie ich? An dich, mein Prodikus, wende ich mich. Ich nenne die Erwartung eines Schlimmen so, mögt „Schrecken“ ihr sagen oder „Furcht“. Es schien dies dem Protagoras und Hippias wohl „Furcht“ so gut zu sein als „Schrecken“, dem Prodikus jedoch nur „Furcht“, nicht aber „Schrecken“. Je nun, sagt' ich, es kommt nichts darauf an, mein Prodikus; indessen diese Frage: wenn das bisher Gesagte wahr ist, wird irgend jemand trotz der Möglichkeit das nicht Gefürchtete zu suchen freiwillig suchen wollen, was er fürchtet? Oder ist dies unmöglich nach den Sätzen, die wir vereinbart haben? Sie lauten doch dahin: man halte das Gefürchtete für schlimm und niemand suche oder wähle freiwillig, was er als schlimm betrachte. Auch das war aller Meinung.

(39.) Nachdem nun, lieber Prodikus und Hippias, fuhr ich fort, mit diesen Sätzen ein solcher Grund gewonnen ist, soll uns Protagoras die Richtigkeit der ersten Antwort, die er gab, vertreten — ich meine nicht die allererste: denn damals sagte er, es sei von den fünf Teilen der Tugend keiner von der Art des andern, ein jeder habe vielmehr eine eigene Qualität

— nicht das ist's, was ich meine, sondern das später von ihm Behauptete. Denn später sagte er, vier dieser Teile seien so ziemlich einander gleich, doch einer unterscheide sich von den andern sehr wesentlich, die Tapferkeit; ich würde, meinte er, dies aus dem folgenden Beweis erkennen: du wirst, mein Sokrates, ja Menschen finden — im höchsten Grade ohne Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Gesittung, Wissen, zugleich jedoch im höchsten Grade tapfer; daraus wirst du erkennen, daß wirklich die Tapferkeit von allen andern Teilen der Tugend wesentlich verschieden ist. Nun war ich meinerseits sofort damals gar höchlich verwundert über diese Antwort und bin es jetzt noch mehr, nachdem ich dieses Gespräch mit euch gepflogen. Ich fragte ihn nun darauf, ob er die Tapferen kühn nenne. Und er entgegnete: und auch mutig anzugehen. Erinnerst du dich, fragt' ich, dieser Antwort, mein Protagoras? Er gab sie zu. Wohlan nun, fuhr ich fort, sag' uns: was ist das Ziel, auf welches du die Tapfern mutig angehend nennst? dasselbe, das die Feigen suchen? Nein, erwiderte er. Also ein anderes? Ja, versetzte er. Nun gehen doch die Feigen auf das Sichere, die Tapferen aber auf das Gefährliche los? So heißt es allerdings bei den Leuten, versetzte er. Sehr wahr gesprochen, entgegnete ich; indessen frage ich nicht darnach, sondern was du selber als das Ziel bezeichnest, auf das die Tapfern losgehen. Ist es das Gefährliche, trotzdem sie es für ein solches halten, oder das Ungefährliche? Ei jenes, warf er ein, ist ja erst eben in der von dir geführten Untersuchung als unmöglich erwiesen worden. Auch das, versetzte ich, ist richtig von dir bemerkt; die Richtigkeit des Beweises vorausgesetzt, sucht also niemand, was er für gefährlich hält, nachdem sich als Unwissenheit herausgestellt, wenn man sich selber unterliegt. Er stimmte bei. Es suchen vielmehr alle, Feige sowie Tapfere, dasjenige, bei dem sie sicher sind, und insofern ist es das gleiche, was Feige sowie Tapfere suchen. Aber, mein lieber Sokrates! warf er nun ein; die Ziele der Feigen und der Tapfern sind ja ganz und gar entgegengesetzt. So ziehen zum Beispiel diese gerne in den Krieg und jene nicht. Ist in den Krieg zu ziehen, fragt' ich, etwas Schönes oder Häßliches, daß sie es thun? Das erstere, versetzte er. Ist es nun etwas Schönes, so haben

wir es vorhin mit einander auch als gut bezeichnet; wir haben ja alle schönen Handlungen mit einander einig gut genannt. Ja du hast Recht und ich bin meinerseits von jeher dieser Ansicht. Mit vollem Rechte, versetzte ich. Von welchen Leuten aber behauptest du, sie zögen nicht gerne in den Krieg, obwohl es etwas Schönes und Gutes ist? Es sind die Feigen, sagte er. Ich fragte weiter: Ist es nun nicht auch etwas Angenehmes, wenn anders es etwas Schönes und Gutes ist? Es ist das allerdings vereinbart worden, sagte er. Ist es nun Einsicht, daß die Feigen nicht geneigt sind das Schönere und Bessere und Angenehmere aufzusuchen? Wir werden auch mit diesem Zugeständnis, meinte er, den früheren Vereinbarungen ein Ende machen. Was thut dagegen der Tapfere? Sucht er nicht das Schönere und Bessere und Angenehmere? Man muß das zugestehen, versetzte er. Sind nun nicht überhaupt die Tapfern, wenn sie Furcht empfinden, frei von Furcht, die schimpflich ist, und ebenso von schimpflicher Kühnheit frei? Richtig, antwortete er. Ist aber ihre Furcht und Kühnheit nicht schimpflich, so frage ich: ist sie denn nicht schön? Er gab es zu. Wenn aber schön, nicht ebenso auch gut? Ja. Zeigen nun nicht die Feigen und die Kecken und die Rasenden im Gegensatz zu jenen schimpfliche Furcht und schimpfliche Kühnheit? Er gab es zu. Ist aber ihre Kühnheit dem Schimpflichen und Schlechten gegenüber in irgend etwas anderem begründet als in Unkenntnis und Unwissenheit? So ist es, sagte er bestätigend. Und weiter? Was die Feigen zu solchen macht, nennst du das Feigheit oder Tapferkeit? Ich nenne es Feigheit, versetzte er. Hat sich nun nicht herausgestellt, daß die Unkenntnis des Gefährlichen sie dazu macht? Gewiß, erwiderte er. So ist es also diese Unkenntnis, die sie zu Feigen macht? Er gab es zu. Was sie zu Feigen macht, wird aber auch von dir bezeichnet als die Feigheit? Er bejahte es. So wäre denn Unkenntnis des Gefährlichen und Nichtgefährlichen die Feigheit? Er nickte nur zustimmend. Nun ist doch, fuhr ich fort, die Tapferkeit der Gegensatz der Feigheit. Er sagte ja. Ist weiter nicht das Wissen vom Gefährlichen und Nichtgefährlichen der Gegensatz von der Unkenntnis dieser Dinge? Auch jetzt noch nickte er zustimmend. Und Unkenntnis dieser

Dinge die Feigheit? Nur mehr mit großer Überwindung that er's jetzt. So ist das Wissen vom Gefährlichen und Nichtgefährlichen also die Tapferkeit, da es der Gegensatz von der Unkenntnis dieser Dinge ist? Jetzt mocht' er weder mehr zustimmend nicken noch unterbrach er auch sein Schweigen. Und ich fuhr fort: Warum antwortest du denn, Protagoras, auf meine Fragen weder ja noch nein? Schließ' selber ab, entgegnete er. Nur eine einzige Frage, sagte ich, möcht' ich an dich noch stellen, ob du noch wie zuerst der Ansicht bist, daß manche Menschen ganz ohne Wissen und doch im höchsten Grade tapfer seien. Mir scheint, versetzte er: rechthaberisch bestehst du, Sokrates, darauf, daß ich es sei, der Antwort gibt. So will ich dir den Gefallen thun und sage, daß es nach den vereinbarten Sätzen mir unmöglich scheint.

(40.) Glaub' mir, entgegnete ich: ich stelle alle diese Fragen in keiner andern Absicht als weil ich prüfen möchte, was es denn mit der Tugend für eine Bewandtnis hat und was denn eigentlich an sich die Tugend ist. Denn wäre diese Frage klargestellt, so würde — davon bin ich überzeugt — die erste völlig klar, die ich und du in langgesponnenen Reden behandelt haben — ich gegen die Lehrbarkeit der Tugend, du für sie. Und meinem Gefühle ist's, als wenn das jetzt gefundene Ergebnis unserer Besprechung uns wie ein Mensch verklagte und verlachte und, wenn es Sprache bekäme, etwa sagte: O Sokrates und Protagoras, ihr seid doch wunderliche Käuze; nachdem du vorher immer sagtest, die Tugend sei nicht lehrbar, mühst du dich jetzt um das dir selber Widersprechende, indem du den Beweis zu liefern suchst, daß alles Mögliche ein Wissen sei: Gerechtigkeit und Sittlichkeit und Tapferkeit — ein Weg, auf dem die Tugend freilich sich wohl am sichersten als lehrbar erweisen dürfte. Denn wenn die Tugend etwas anderes wäre als ein Wissen, wie das Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar; wenn sie sich aber jetzt durchaus als Wissen erweist, wie du dich mühst, mein lieber Sokrates, so ist es ein Rätsel, wenn sie nicht lehrbar ist. Protagoras aber wieder, der zuerst ihre Lehrbarkeit als Grundsatz aufgestellt, scheint jetzt zum Gegenteile hinzustreben, daß sie fast alles andere eher

scheinen soll als eine Wissenschaft; und in diesem Falle wäre sie mit nichten lehrbar. Was mich nun angeht, lieber Protagoras, so heg' ich angesichts des argen Wirrwarrs, der in dieser ganzen Frage herrscht, den sehnlichen Wunsch, daß Klarheit in die Sache komme, und wünschte, wir drängen nach der bisherigen Besprechung noch zum Begriff der Tugend durch und nähmen wieder die Untersuchung über die Sache auf, ob sie ein lehrbares sei, ob nicht, daß nicht vielleicht dein Epimetheus uns auch beim Forschen trügerisch in Schaden bringe, wie er schon bei der Verteilung uns versäumte, wie du sagst. Es hat mir darum auch in deiner Erzählung der Prometheus besser gefallen als der Epimetheus; sein Schüler und vorbedächtig für mein eigenes ganzes Leben übe ich diese ganze Thätigkeit und, wärest du geneigt, so würde ich, wie ich schon anfangs sagte, mit dir am liebsten diese Untersuchung zu Ende führen. Darauf versetzte Protagoras: Ich lobe deinen Eifer, lieber Sokrates, und deine Gründlichkeit. Denn wie ich überhaupt mir schmeichle kein schlimmer Mensch zu sein, bin ich am allerwenigsten neidisch; so hab' ich über dich schon gegen viele mich ausgesprochen, daß von den Leuten, mit denen ich verkehre, ich dich weitaus am meisten schätze und ganz besonders von den jungen Leuten deines Alters; ja ich sage: es sollte mich nicht wundern, wenn du noch ein berühmter Weiser würdest. Was nun die gegenwärtige Frage anbetrifft, so wollen wir, wann du es willst, ein andermal sie vollends besprechen — für heute ist es nachgerade Zeit sich auch zu etwas anderem zu wenden. Ja, sagte ich, so soll es sein, wenn's dir beliebt. Es ist ja auch für mich längst Zeit den Weg, von dem ich vorhin sprach, zu machen — und nur dem schönen Kallias zu liebe bin ich dageblieben. Nach diesem Gespräche schieden wir.

---

Wie wenig den in Eitelkeit befangenen Sophisten die Ironie klar geworden, welche der Grundton der sokratischen Erklärung gewesen war, spricht im Namen aller der Eiteln Eitelster, Hippias, in dem Anerbieten aus, der guten Erklärung noch eine zweite eigenen Fabrikates und zwar, wie er sich selbst lobend bemerkt, eine feine entgegenzustellen. Wozu? fragen

wir. Er rühmt ja selbst die Gedanken des Sokrates. Also zu seiner eigenen Verherrlichung, wie eben alles, was von den Sophisten ausgeht, seine Wurzel in dem Egoismus hat. Ein junger Mann aber, ein Schüler des Sokrates, Alcibiades, rettet die Gesellschaft vor dem Schwalle inhaltsloser Phrasen, der sich zu ergießen droht, durch die Vertröstung auf eine andere Gelegenheit — denn so wollen eitle Menschen behandelt sein — und dringt auf Fortsetzung des zwischen Sokrates und Protagoras begonnenen Gespräches in der Form des ursprünglich verabredeten dialektischen Verfahrens. An diese Forderung sich anschließend legt Sokrates die Maske ab und spricht, was er bisher nur durch die Art seiner Gedichtserklärung angedeutet hatte, nunmehr mit dürren Worten aus: die Überzeugung von der Unmöglichkeit, im Anschluß an Produkte der Poesie je zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen. Mit einer unerbittlichen Strenge, mehr sarkastisch als ironisch, ja fast im Tone sittlichen Zornes zieht er mit absichtlich gedehnter Eindringlichkeit den Vergleich zwischen jenen schalen Trinkgesellen, die in ihrer Geistesarmut läppischer Possen anderer zu ihrer Unterhaltung bedürfen, und Philosophierenden, die auf dem schwankenden Boden der Poesie irrlichterieren, statt die Wahrheit in sich zu suchen. Das harte Urteil, welches Sokrates hier über den Wert der Poesie ausspricht, muß, um nicht als roh zu erscheinen, mit scharfer Betonung des Zweckes aufgefaßt werden, zu dem sie von den Sophisten herangezogen worden war. Sokrates hätte außerhalb des geistigen Lebens seiner Nation stehen müssen, wenn er absolut gleichgültig gegen die Dichtung gewesen wäre — daß er es nicht war, beweist die Behaglichkeit, mit welcher Plato ihn so oft poetische, besonders homerische Stellen zur Belebung seines Gespräches heranziehen läßt, und die Kenntnis der dichterischen Werke, die er ihm bei jeder Gelegenheit zuschreibt. Aber diese Wertschätzung der Poesie, quantitativ der seiner Volksgenossen gleich, war qualitativ von derselben sehr verschieden. Gerade das Naive oder Geniale der dichterischen Leistungen ließ dem Griechen die Poeten als Träger einer göttlichen Inspiration und darum geeignet erscheinen als Lehrer des Volkes zu gelten — dem Sokrates war diese Auffassung bei seiner Sittenlehre eine

Unmöglichkeit: er konnte der Poesie nur den Wert einer der Welt des Scheins angehörigen Dekoration zuerkennen. Für das, was ihm als die spezifische Aufgabe des menschlichen Lebens erschien: die Verwirklichung eines auf Erkenntnis beruhenden sittlichen Lebens — eine Aufgabe, die er mit einer gewissen einseitigen Betonung des Intellektuellen verfolgte —, mußte ihm die Poesie um ihres besonderen Charakters willen als verwirrend gelten; denn jene Erkenntnis war ihm gleichbedeutend mit Selbsterkenntnis, d. h. der Erkenntnis der eigenen Seele als einem Innewerden des in uns lebenden Göttlichen. Zur Erforschung der Wahrheit kannte er darum keinen anderen Weg als die Selbstprüfung und hielt bei allem Sinn für Poesie für diesen Zweck ihre Beiziehung für eine Verirrung. Daß sie das sei, hatte er eben an einem praktischen Beispiel mit vollendeter Ironie vorgeführt: jetzt gilt es sowohl bezüglich des Materials als bezüglich der Methode der Untersuchung den einen sicheren Weg wieder aufzusuchen, so sehr auch Protagoras in dem instinktiven Gefühl der Schwäche sich scheut denselben zu betreten und erst erhöhter Anregung seines Ehrgefühls bedarf, um sich bereit zu erklären die Rolle des Antwortenden ferner zu übernehmen und damit sachlich die Erforschung der Wahrheit zu ermöglichen. Andererseits kommt Sokrates im engsten Anschluß an dieses zu erstrebende Resultat auf die alte Forderung dialektischer Behandlung zurück, begründet sie aber, um den Schein des Eigensinns abzuwehren, tiefer als bisher: nicht mit persönlicher Unfähigkeit langen Vorträgen zu folgen, sondern mit dem natürlichen Zuge des Menschen zu gemeinsamer Arbeit als dem naturgemäßen Korrektiv individuellen Denkens. Daß er nun gerade in Protagoras diese Ergänzung des eigenen Ich erkennt, mag diesem schmeicheln und ihn gefügiger machen — Protagoras hört sich ja gerne mit stark aufgetragenen Farben loben. Darum spart Sokrates nicht mit Lobeserhebungen, aber jedes Wort ist für den nicht in eitler Selbsttäuschung Befangenen ein Tadel. So erklärt er mit ironischer Parodisierung einer Stelle in der ersten Rede des Protagoras den Glauben des Sophisten an die eigene Tüchtigkeit für gleichbedeutend mit dem wirklichen Besitze derselben — nennt er Selbstvertrauen, was ihm faktisch

als Schamlosigkeit, Hochmut und Habsucht erschien — erwartet er von Protagoras Belehrung über die bisher gewonnenen Resultate, um an sie anknüpfend die Sache weiter zu verfolgen. So wird mit vollständiger Ignorierung der Gedichtserklärung der Faden des Gespräches wieder da angeknüpft, wo er von Protagoras mutwillig abgerissen worden war. In rascher Rekapitulation werden die ersten Gedanken des Sophisten über das Verhältnis der einzelnen Tugenden zu dem Ganzen der Tugend und zu einander zusammengefaßt — zugleich aber durch die Anerkennung der bisherigen Resultate, sowohl der Resultate an sich als ihrer Konsequenzen, neue Grundlagen für die weitere Untersuchung geschaffen. Protagoras, von der Erfolglosigkeit seiner bisherigen Opposition überzeugt, gibt jetzt die — er freilich kann nur sagen: ziemliche Übereinstimmung der Gerechtigkeit, Gottseligkeit, Weisheit und Sittsamkeit zu und beschränkt sich auf die Verteidigung der einen Position, die Tapferkeit als etwas von den übrigen Tugenden spezifisch Verschiedenes zu erklären. Damit ist das Thema für den letzten Teil des Dialoges gegeben. Sokrates führt in einem ersten Anlaufe die Tapferkeit auf Weisheit zurück, indem er zeigt, daß das elementare Moment des Mutes erst durch die Verbindung mit Erkenntnis zu etwas Schönem, d. h. zu einer Tugend, speziell der Tugend der Tapferkeit werde. Freilich erleidet das natürliche Prinzip der Tapferkeit bei diesem Beweise eine ungebührliche Zurücksetzung — denn in seinem Eifer das Wissen als den Nerv jeder sittlichen Thätigkeit zu predigen erscheinen ihm die natürlichen Grundlagen als sehr untergeordnet; aber geht auch die Schlußfolgerung etwas zu weit, so ist doch der Einwand des Protagoras, der sich nicht auf diesen Mangel bezieht, vollkommen verkehrt und ein Beweis verwirrten Denkens. Er macht nämlich dem Sokrates den Vorwurf, derselbe habe im Verlaufe des Beweises gegen die Abmachung „tapfer“ und „mutig“ als Wechselbegriffe eingeschmuggelt und so den Beweis erschlichen, während nach seiner Ansicht „Mut“ im Verhältnis zu „Tapferkeit“ als Gattungsbegriff hätte aufgefaßt werden müssen. Sokrates aber hatte bei seiner einleitenden Frage nur „mutig“ als ein Merkmal des Tapferen genannt und mit diesem Prädikat die äußere Erscheinung des Tapferen ge-

zeichnet. Mit solchen Mitteln, meint der Sophist, könne auch der größte Unsinn, z. B. die Identität körperlicher Kraft und des Wissens, bewiesen werden. Aber indem er ihm dieses Beispiel mit dem Anspruch auf vollkommen analoges Verfahren vormacht, geht er natürlich in Folge des falschen Verhältnisses, in welches er von Sokrates willkürlich „Tapferkeit“ und „Mut“ gesetzt glaubt, von einer falschen Voraussetzung aus. Denn der Satz: „die körperlich Starken sind leistungsfähig“ — an sich ganz richtig — ist falsch, wenn er die beiden Begriffe „physische Kraft“ und „Leistungsfähigkeit“ in dem Verhältnis von Wechselbegriffen darstellen soll, in welchem fälschlich von dem Sophisten „Tapferkeit“ und „Mut“ in dem Satze des Sokrates aufgefaßt werden. Naturgemäß wird bei diesem Mangel der Voraussetzung der Schluß des Protagoras, daß die körperliche Kraft identisch dem Wissen sei, hinfällig. Denn während Sokrates mit einem gewissen Rechte — d. h. mit der oben besprochenen Beschränkung — allerdings sagen konnte: weil nur diejenigen Mutigen, welche dies Wissen besitzen, zu den Tapferen gehören, ist das Wesentliche an der Tapferkeit das Wissen, konnte Protagoras doch nicht behaupten wollen: weil nur diejenigen Leistungsfähigen, welche geistiges Wissen besitzen, zu den leiblich starken gehören, ist das Wesentliche an der körperlichen Stärke das geistige Wissen. Die Parodie des sokratischen Beweises ist somit gänzlich mißlungen, weil die Erkenntnis der sokratischen Beweismittel fehlte. Als das *πρῶτον ψεῦδος* bezeichnet er nunmehr wiederholt die falsche Auffassung des Verhältnisses zwischen Tapferkeit und Mut. Er will dasselbe mittelst einer Proportion folgendermassen bezeichnen:

physische Kraft: Leistungsfähigkeit = Tapferkeit: Mut,

verwirrt sich aber in der Ausführung dieser Analogie in unglaublicher Weise. Denn während er das Verhältnis zwischen physischer Kraft und Leistungsfähigkeit richtig als das von Species und Genus bestimmt, schreibt er, um zwischen Leistungsfähigkeit und Mut eine Analogie zu entdecken, dem Mut dieselbe doppelte: geistige und elementare Natur zu, wie der Leistungsfähigkeit, während der Mut die instinktive Seite der Tapferkeit ist, und doch wieder nennt er als Quelle der Tapferkeit nicht, wie man nach der angekündigten Proportion er-

warten sollte, ausschließlich die Natur, sondern neben derselben die geistige Pflege, d. h. das Wissen, sagt damit zwar unbewußt etwas Wahres, aber im Zusammenhang mit dem vorigen betrachtet Unsinniges. Denn welcher Unterschied besteht jetzt zwischen Mut und Tapferkeit? Sie sind von Protagoras auf dieselben Quellen zurückgeführt und somit gerade von ihm als Wechselbegriffe erklärt, während er sie in das Verhältnis von Genus und Species zu setzen gedachte.

Sokrates, der nach diesem neuen Beweise dialektischen Unvermögens des Sophisten daran verzweifelt, denselben auf dem bisher betretenen Wege zur Einsicht in den Zusammenhang der Tugenden zu bringen, entschließt sich ohne ein Wort der Kritik über die eben vorgetragenen Einwände die Untersuchung auf einem anderen, allerdings weiten Wege von neuem zu beginnen. Für den Augenblick scheint jeder materielle Zusammenhang der neuen Untersuchung mit dem bisherigen Gange derselben zu fehlen — nur an einer Stelle wird ein solcher kurz in Aussicht gestellt. Es mag darum angemessen sein zunächst die neue Gedankenreihe bis zu dem Punkte vorzuführen, an welchem zu der Frage über das Verhältnis der Tapferkeit zu den übrigen Tugenden, speziell der Weisheit, zurückgekehrt wird. Sokrates beginnt mit Aufstellung einer Thesis, welche die eine Grundlage seines späteren Beweises werden soll — der Thesis: das Gute ist identisch dem Angenehmen. Protagoras vorsichtig wünscht sie bewiesen zu sehen. Ehe dieser Beweis geliefert wird, stellt Sokrates zunächst als Brücke für die Beweisführung eine zweite Thesis auf: das Wissen beherrscht absolut das menschliche Thun. Protagoras stimmt derselben bei. Die große Masse, fährt Sokrates fort, verwirft freilich beide Thesen, indem sie sagt: Wir thun oft trotz besseren Wissens das Schlechte, indem wir dem Angenehmen unterliegen; aber eine nähere Betrachtung zeigt, daß hinter diesem verkehrten Ausdruck der Beweis der ersten und eine Bestätigung der zweiten Thesis steckt. Die Masse erklärt nämlich in gewissen Fällen das Angenehme für schlimm — was ist das charakteristische Merkmal dieser Fälle? Antwort: daß dieses Angenehme entweder negativ anderer höherer Lustgefühle beraubt oder positiv zu Leid führt. Und umgekehrt er-

klärt die Masse in gewissen Fällen das Unangenehme für gut — wenn das Unangenehme nämlich entweder negativ anderes höheres Leid fernhält oder positiv Lust schafft. Hiemit ist als das wesentliche, den Begriff bestimmende Merkmal des Guten die Lust, als das des Schlimmen das Leid erklärt und somit die erste Thesis erwiesen, daß „gut“ und „angenehm“ und ebenso „schlecht“ und „unangenehm“ identisch sind. Diese gesicherte Erkenntnis führt aber zu der Bestätigung der zweiten Thesis. Denn wenn wir mit Benützung dieses Wechselverhältnisses der Begriffe die Frage stellen: in wiefern diejenigen, welche das Angenehme über die Erkenntnis des Schlechten triumphieren lassen, verkehrt handeln — denn der ganze Ausdruck enthält ja das Zugeständnis einer Schuld —, so wird die Antwort lauten: ihr „Angenehmes“ war nicht zum Sieg berechtigt, weil sie mit demselben sich größeres Leid schufen; sie ließen es an der richtigen Beurteilung des Verhältnisses zwischen den guten und schlimmen Seiten des fraglichen Dinges fehlen, eines Verhältnisses, das mit rein mathematischen Verhältnissen des praktischen Lebens verwandt ist und darum aus denselben Gesichtspunkten und mit denselben Mitteln beurteilt werden muß. Wie nun Verhältnisse der Länge, Dicke, Zahl nach keinem andern Prinzipe als dem von plus und minus und mit keinem anderen Mittel als der Wissenschaft, speziell der Kunst des Messens und Zählens, nicht aber nach dem äußeren Eindruck bestimmt werden können, welcher durch zeitliche oder örtliche Entfernung beeinflußt auf die Sinne verwirrend wirkt, so kann auch das Verhältnis zwischen „angenehm“ und „unangenehm“ oder „schlecht“ und „gut“ des zu Thuenden nur durch ein Messen, Wägen, d. h. durch das Wissen bestimmt werden und eine falsche Wahl sonach nur in Mangel an diesem Wissen begründet sein. Wird nun aber die falsche Wahl, d. h. die Wahl des Schlechten oder des ihm gleichbedeutenden Schädlichen neben der Erkenntnis des Angenehmen, d. h. Guten oder auch Schönen, Nützlichen möglich sein? Allein diese Frage zu bejahen widerstreitet aller Psychologie und Logik — kein Mensch sucht mit Bewußtsein das Schädliche. Somit ist die zweite Thesis erwiesen, daß das Wissen unbedingt den Menschen beherrscht, ihn mit unabweis-

barer Notwendigkeit zu konformem Handeln zwingt, auf dem Gebiet des sittlichen Handelns also alleiniges Gesetz ist.

Dies sind die Grundlagen für einen zweiten Beweis, den er für die Identität des Wissens und der Tapferkeit zu führen gedenkt. Allein ehe wir diesen Beweis selbst verfolgen, gilt es über den Charakter dieser Grundlagen ins Klare zu kommen. Es ist nämlich die Frage, ob dieselben ernstlich oder ironisch gemeint sind, oder mit anderen Worten, ob Sokrates sagen will: „weil die Glückseligkeit des Menschen auf der richtigen Wahl des Guten, d. h. des Angenehmen beruht, die wieder von dem Wissen des Angenehmen oder Guten und des Unangenehmen oder Schlechten abhängig ist, so ist das Wissen die Grundlage des zur Glückseligkeit führenden Handelns, d. h. der Tugend“ — oder ob der Sinn seiner Worte ist: selbst wer als Prinzip der Glückseligkeit des Lebens das Angenehme als das Gute betrachten wollte, müßte das Wissen als Grundlage der Tugend anerkennen. Im ersten Falle würde sich Sokrates selbst als Anhänger des Eudämonismus bekennen, im andern sich mit seiner Thesis ironisch im Widerspruch zu eigenen Überzeugungen einem fremden, niederen Standpunkt anbequemen, um selbst von dieser problematischen Position aus — mit wie viel mehr Recht also von einer idealeren Basis! — die Bedeutung des Wissens zu würdigen. Mit Berufung auf die Berichte des Xenophon betrachten viele die erste Thesis des Sokrates als eine ernsthafte Behauptung und stellen damit bezüglich dieses Prinzips den Sokrates auf gleiche Stufe mit der Masse und somit auch mit den Sophisten. Freilich könnte diese letztere Konsequenz als durch den Protest des Protagoras gegen diese Thesis widerlegt erscheinen. Aber dieser Protest ist in erster Linie, ebenso wie die scheinbar entgegengesetzte Behauptung der Masse, dem Unvermögen des Sophisten entsprungen, das Angenehme an sich, d. h. begrifflich zu fassen. Denn es läßt sich ja nach der sophistischen Erkenntnislehre von keinem Dinge in absoluter Weise etwas sagen, sondern jedes Urteil ist nur ein relatives, für die individuellen Erscheinungen gültiges. Sokrates hatte diesen Standpunkt sofort erkannt, als Protagoras den Satz: „das angenehme Leben ist ein Gutes“ durch die hypokritische Klausel beschränken wollte:

„ja, wenn einer so lebt, daß er an schönen Dingen seine Freude hat", und sich bemüht ihm den Unterschied zwischen relativer und absoluter Auffassung klar zu machen — zunächst umsonst; denn die vorsichtige Scheidung des Angenehmen in drei Klassen ignoriert einfach die Hinweisung auf die Notwendigkeit begrifflicher Auffassung. Endlich gelingt es durch eine veränderte Fassung des Ausdrucks ihn aus diesen Fesseln zu befreien — aber in die ihm fremde Atmosphäre des Absoluten versetzt glaubt er vorsichtig sein zu müssen und verlangt Beweise. Plato kleidet humoristisch die geistige Unfähigkeit in das Gewand der Vorsicht: nicht aber derjenigen Vorsicht, welche nur das Selbsterkannte gelten läßt und auf dem sittlichen Pflichtgefühl der Kritik beruht, sondern der Vorsicht, welche den persönlichen Gewinn, nicht die Wahrheit zum Maßstab ihres Urteils macht. So lange Protagoras über das Ziel des Sokrates in Zweifel war, hatte er eine reservierte Stellung vorgezogen, obwohl er nach seinem persönlichen Gefühl dem Satz nicht abhold sein konnte, welcher das subjektiv Gefallende mit dem objektiv Erlaubten zu identifizieren schien. Später, als er zu seiner Freude bemerkt, daß Sokrates unter dem Angenehmen nichts anderes verstanden wissen wolle als das sinnlich Angenehme, eine Auffassung, von welcher er keine Niederlage für sich befürchtet, stimmt er dem Satze aus vollem Herzen bei und bekennt sich ebenso zum Eudämonismus als die Masse, aus deren Relativitätslehre eben das Dogma desselben durch genauere Fassung des Ausdrucks abzuleiten ist. Somit darf wohl gesagt werden, daß der Sophist entsprechend der historischen Stellung, welche die Sophistik zu der Frage über die Identität des Guten und Angenehmen einnahm, dem Eudämonismus der Masse huldige — aber gilt dies auch von Sokrates? Manche wollen, abgesehen von der Untersuchung, die wir eben besprechen, auch aus anderen Stellen unserer Schrift selbst den platonischen Sokrates als Anhänger des Eudämonismus erweisen. So scheint ihnen der im 21. Kapitel angetretene Beweis für die Identität der Besonnenheit und Gerechtigkeit auf dieser Grundlage zu beruhen — allein, wie bei der Erklärung dieser Stelle bemerkt worden ist, Sokrates will bei demselben das Nützliche nur als ein charakteristi-

sches Merkmal des Guten betrachtet, nicht mit diesem identifiziert wissen. Und ebenso wenig ist das 30. Kapitel ein Beweis für den Eudämonismus des platonischen Sokrates — in demselben ist sophistisches und sokratisches Denken so vermengt, daß neben dem gewaltthätig hineingelegten, aber ernsthaft gemeinten Gedanken von dem Wissen als der Voraussetzung des „Guten" auch wieder die triviale Anschauung von der Bedingtheit der Tugend durch äußere Verhältnisse sich eindrängt, um das spezifisch sokratische Element der Erklärung plausibler zu machen.

Es wird sich also aus diesen Stellen kein Beweis für den wirklichen Eudämonismus des platonischen Sokrates erbringen lassen — um so mehr aber scheint die Darstellung des Xenophon diesen Standpunkt des Philosophen nachzuweisen. Allein zugegeben, daß Sokrates bei demselben im ganzen als den Zweck alles Guten die Eudämonie bezeichnet, ist doch andererseits nicht zu läugnen, daß bei demselben Xenophon Sokrates auch die Tugend selbst als Zweck betrachtet und damit Zeugnis von einer absoluten Wertschätzung der Tugend im Gegensatz zur Eudämonie ablegt. Wer die Äußerung thut, daß das größte Glück darin bestehe, sich selbst und andere besser zu machen und sich dessen bewußt zu sein, verrät damit wenigstens moralische Tendenzen, die über das Ziel des Eudämonismus hinausgehen. Und so ist zum mindesten zuzugeben, daß Plato seinen Sokrates mit dem Rechte zum Nicht-Eudämonisten machen durfte, welches wir dem Meister der Malerei einräumen: das Bild einer Persönlichkeit nicht in ihrer endlichen Beschränkung, sondern nach Maßgabe ihrer Entwicklungsfähigkeit zu malen. Hatte Sokrates vielleicht auch den Eudämonismus noch nicht völlig überwunden, so enthielt doch seine Lehre die Keime der Auflösung desselben deutlich genug in sich, um zumal in einer verhüllten Behandlungsweise und nur mit Andeutung des Endzieles ihn in einem inneren Gegensatze zu demselben vorzuführen. Und für Plato, der in dem ganzen Protagoras den Sokrates in jeder anderen Beziehung in Gegensatz zu der Sophistik stellte, war es — ich möchte sagen: ein ästhetisches Bedürfnis, seinen Helden in der wichtigsten Frage nicht mit denen zusammenzuwerfen, welche er bekämpfte. Er

mußte, schon um der Einheitlichkeit des Charakters gerecht zu werden, seinen Sokrates nur in ironischer Übereinstimmung zum Zwecke der Täuschung auf den Standpunkt der Sophistik stellen — denn es galt den Protagoras durch ein scheinbares Zugeständnis zur Fortsetzung des Gespräches bereit zu machen. Ist es schon nach dem Gesagten wahrscheinlich, daß Plato den Sokrates in bewußtem Widerspruch zu seiner eigenen Überzeugung den Satz von der Identität des Guten und Angenehmen aufstellen lasse, so legt eine Äußerung des Sokrates am Ende des Dialoges diesen Schluß noch näher. Die Unzufriedenheit mit dem Endresultat der Unterredung, welche Sokrates daselbst ausspricht, kann sich ja doch bloß auf die Unbestimmtheit des Inhaltes der Tugend, welcher das Gute ist, beziehen und bekennt somit selbst die Notwendigkeit, dieses besser als bisher zu bestimmen. Nach welcher Richtung aber dieses zu geschehen habe, war von Sokrates selbst schon in der Erklärung des simonideischen Gedichtes angedeutet, indem das Gute als das Göttliche bezeichnet wurde. Die ethischen Gedanken dieser Erklärung sind ja materiell ächt sokratisch — so ist es auch die Voraussetzung, daß das Gute nicht in dem Angenehmen beschlossen sei. Umgekehrt ist das Verhältnis bei der zweiten Thesis über die Bedeutung des Wissens. Daß dasselbe die Notwendigkeit konformen Handelns in sich schließe und somit die das Leben beherrschende Macht sei, ist ein Fundamentalsatz sokratischer Philosophie, der natürlich von dem Philosophen alles Ernstes hier aufgestellt wird — wenn aber Protagoras sich diesem Satze nicht bloß anschließt, sondern seine Fassung noch verschärft, so geschieht es gegen seine innere Überzeugung, die überhaupt kein Wissen kennen kann — es geschieht nicht in Folge einer der Vorstellung der Masse überlegenen Einsicht, sondern aus Egoismus, der von solcher königlichen Stellung des Wissens sich äußeren Vorteil verspricht. So ist mit kostbarem Humor die Unsicherheit der Sophistik gezeichnet: wo sie beistimmen sollte, streitet sie; wo sie streiten sollte, stimmt sie bei — und gerade dasjenige, dessen Mangel ihr Kardinalfehler und der Grund ihrer Niederlage ist, die Erkenntnis, erhebt Protagoras mit wahrhaft tragischer Ironie kurz vor seinem Falle in überschwänglicher Weise.

Die große Masse hat wenigstens den Vorzug der Ehrlichkeit vor ihnen; sie spricht, wie sie denkt und wie sie es versteht, und ist darum der Belehrung fähig. Mit ihr wird darum im Nachfolgenden verhandelt, scheinbar so, daß dem Protagoras gemeinsam mit Sokrates die Rolle des Lehrers zugewiesen wird, faktisch aber so, daß Protagoras bezüglich der ersten von ihm bezweifelten Thesis in Wahrheit der Belehrte ist, während der zweite von ihm in unlauterer Absicht zugestandene Satz mit seiner eigenen Hilfe zu einer Waffe gegen ihn selbst zurecht geschmiedet wird. Die Ironie, welche bisher schon alle Teile des Dialoges beherrschte, erreicht in diesem Abschnitte den Höhenpunkt. In dem vollen Bewußtsein der allgemeinen Bewunderung seiner Weisheit und in dem Wahne, daß Sokrates nunmehr seine Pfeile gegen den Unverstand der Masse kehre, ist Protagoras trotz aller souveränen Verachtung des saloppen Pöbels bereit mit Sokrates denselben — es war ja auch sein Vorteil — zu bekehren. Wieder sieht er in Sokrates einen Verbündeten, ohne in seinen sanguinischen Hoffnungen der Ankündigung desselben, daß diese Berichtigung des Ausdrucks der Masse einen Beitrag zu der Feststellung des Verhältnisses zwischen der Tapferkeit und den übrigen Teilen der Tugend bilden solle, weitere Aufmerksamkeit zu schenken. Für den Leser sind solche Bemerkungen des Sokrates Anzeichen eines aufsteigenden Gewitters und der Schalk versäumt es nicht, den bedrohten Begleiter selbst darauf aufmerksam zu machen, daß er sich an einem Wendepunkte befinde. Allein Protagoras — nicht getäuscht über das Ziel, sondern sich täuschend — zimmert mit Sokrates die Balken, mit denen dieser das Hochgericht für ihn selbst aufzuschlagen gedenkt. Ja je näher die Vollendung dieser Vorarbeit rückt, desto zufriedener werden die Sophisten mit Sokrates, der ganz in ihr Lager übergegangen scheint, wenn er die thörichte Sparsamkeit der Leute schilt, die es versäumen sich durch den Unterricht der Sophisten vor Schaden zu bewahren.

Selbst Prodikus ist gefügig geworden und verspricht auf synonymische Unterscheidungen Verzicht zu leisten. Um so wirksamer ist der Kontrast, den nach einem kurzen Übergange die nunmehr folgende Katastrophe zeigt. Die Ruhe war der-

jenigen vergleichbar, welche in der Natur dem Wüten der Elemente vorauszugehen pflegt — nunmehr entlädt sich der gesammelte Zündstoff in blitzartigen Schlägen. Naturgemäß ändert sich auch formell der Charakter der Rede. Das Gespräch mit der Masse war entsprechend dem Bildungsgrade der gedachten Mitunterredenden in breiter, parallelenförmig vorschreitender Weise ausgeführt und besonders durch das vermittelst der Ironie des Sokrates zur Einheit verbundene doppelte Spiel mit Protagoras und der Masse, die wieder bald als Ganzes angesprochen bald durch ein Individuum repräsentiert erscheint, dramatisch aufs höchste belebt gewesen — die Katastrophe zeigt stürmische Anläufe, direkten Angriff, schonungslose Konsequenzen, einen zu Boden geschmetterten Feind. Denn nunmehr kehrt sich Sokrates gegen die Sophisten selbst, indem er sich anschickt mit dem Ergebnis der Besprechung mit der Masse, die nur den Zweck der Berichtigung landläufiger Redewendungen zu verfolgen schien, die schwebende Frage über das Verhältnis der Tapferkeit zu den übrigen Tugenden zu lösen. Der Übergang zu dem neuen Thema vollzieht sich auf das bequemste durch den Begriff des Furchtbaren im Anschluß an die eigene Erklärung des Protagoras: „die Tapferen gehen auf das los, was die meisten aufzusuchen sich fürchten.“ Das Furchtbare aber wird als eine Spezies des Schlimmen, nämlich als das in der Erwartung bestehende Schlimme, erklärt und somit gilt von ihm das von dem Ganzen Bewiesene, daß es von niemand mit Bewußtsein gesucht wird. Kann also das spezifische Kennzeichen des Tapfern es sein, fragt Sokrates nach einer die schwebende Frage von neuem feststellenden lebhaften Rekapitulation, daß er das Gefährliche aufsucht? Nein. So scheinen allerdings die Ziele des Feigen und Tapfern dieselben zu sein im Widerspruch zur Praxis, die jenen kriegsscheu, diesen kriegslustig zeigt. Aber was macht den Krieg zum begehrenswerten Ziel des Tapfern? Daß er etwas Schönes, Gutes, Angenehmes ist und als solches von dem Tapfern erkannt wird. Nur der Mangel an richtiger Erkenntnis des Krieges als eines Guten, Nützlichen, Schönen ist das spezifische Kennzeichen des Feigen, nicht Furcht an sich — denn auch der Tapfere kann sich fürchten und zwar mit vollem sittlichem Rechte —, son-

dern verkehrte Furcht, die in falscher Beurteilung des gefürchteten Gegenstandes ihr Motiv hat. Die Unwissenheit in Bezug auf das zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende ist also das Spezifische der Feigheit und bildet ihren Begriff und somit, da Feigheit und Tapferkeit konträre Gegensätze sind, ist Tapferkeit das Wissen von den genannten Dingen. Und so ist denn also auch die Tapferkeit auf den Begriff des Wissens gleich den anderen Tugenden zurückgeführt, Mangel an Wissen und Besitz der Tapferkeit als unvereinbar erwiesen.

Protagoras nimmt an dieser Beweisführung anfänglich durch ehrliche Anerkennung und Anwendung der vorher gewonnenen Resultate selbstthätigen Anteil — allmählich aber wird er in kunstvollem decrescendo einsilbiger, endlich stumm; noch ersetzt er eine Weile durch Nicken seines Kopfes das Jawort, aber auch dieses wird ihm Schritt für Schritt saurer, endlich verweigert er auch diese Zeichensprache. Zu einer Erklärung gedrängt lehnt er zunächst seine persönliche Beteiligung ab — das ihm abgenötigte Geständnis der Unhaltbarkeit seiner Ansicht aber stellt er entsprechend seinem Charakter nicht als einen Akt der Überzeugung, sondern der Gefälligkeit dar.

So ist nun Sokrates auf einem zweiten Wege mittelst eines direkten und darum zwingenderen Beweises zu dem Resultate vorgedrungen, daß auch diejenige Tugend, die ihrem Wesen nach am wenigsten dem Wissen verwandt erscheint, die Tapferkeit, in ihrem Kerne ein Wissen ist. Nachdem aber auch von den übrigen vier Tugenden dies erwiesen worden ist, hat sich das Wissen als die Grundlage aller Tugend und diese somit als ein Einheitliches enthüllt, zu dem die einzelnen Tugenden sich nicht als Teile, sondern nur als verschiedene Spiegelungen desselben Begriffs verhalten; es hat sich in Folge dieses Verhältnisses die Unteilbarkeit der Tugend und die Notwendigkeit ergeben, daß der Besitz einer Tugend den der Tugend überhaupt als Konsequenz in sich schließe; endlich ist durch die Definition der Tugend als eines Wissens ihre Lehrbarkeit erwiesen worden.

Je mehr wir uns diese aus den faktisch geführten Beweisen gezogenen Folgerungen vergegenwärtigen, desto mehr sind

wir erstaunt in dem Schlußkapitel ein positives Resultat der Untersuchung in Abrede gestellt zu sehen. Sokrates betont bloß die vollständige Verrückung des von beiden Parteien anfänglich eingenommenen Standpunktes: der Verteidiger der Lehrbarkeit der Tugend ist ihr Bekämpfer, der Bekämpfer derselben ihr Anwalt geworden — denn die Lehrbarkeit der Tugend steht und fällt mit ihrem Charakter als einer Wissenschaft. Diese Verwirrung ruft in Sokrates den Wunsch erneuter Prüfung der Frage und zwar, wie er verbindlich hinzusetzt und Protagoras nicht minder verbindlich — wenn auch natürlich mit der Miene eines Protektors — zusagt, einer Prüfung in Gemeinschaft mit Protagoras hervor. Auf diese sich und die anderen vertröstend trennt sich Sokrates von der Versammlung, die er schon vorher gelegentlich von einem unaufschiebbaren Geschäfte, das seiner an einem andern Orte warte, in Kenntnis gesetzt hatte. Allein — fragen wir — spricht Sokrates in diesem Kapitel im Ernste oder ironisch? Er klagt, daß der Begriff der Tugend nicht festgestellt worden sei. Ein oberflächlicher Leser wird diese Klage sehr berechtigt nennen, weil die Frage nach dem Begriff der Tugend überhaupt nicht aufgeworfen worden sei; denn es war ja nur von dem Verhältnis der einzelnen Tugenden untereinander die Rede und diese Erörterung hatte sich an die praktische Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend angeschlossen. Allein indem Sokrates plötzlich das Ziel des Gespräches mit dieser Formel bestimmt, bezeichnet er den Punkt, auf welchen alle einzelnen Teile der Unterredung als den Krystallisationspunkt bezogen werden sollen. Die bedauerte Lücke besteht, aber nur formell; wer das bisherige Resultat in den oben besprochenen Konsequenzen für den Gesamtbegriff der Tugend verfolgt, erhält materiell die Antwort auf die scheinbar offene Frage. Und wie sie laute, hat Sokrates in seiner versteckten Weise schon in der Erklärung des Gedichtes ausgesprochen, indem er den Verlust des Wissens als die einzige Möglichkeit des Schlechterwerdens bezeichnete. Also ist das Streben nach Tugend gleichbedeutend mit Streben nach Wissen und die Tugend besitzt, wer das Wissen sein eigen nennt. Noch ist freilich die Frage übrig, welches Wissen die Tugend ausmache — auch hierauf

ist gelegentlich im Gange des Gespräches hingewiesen worden in den Worten: es hat sich als das Heil des Lebens die richtige Wahl zwischen Lust und Schmerz, d. h. zwischen dem Guten und Bösen herausgestellt. Es ist die Tugend also das Wissen vom Guten und Bösen — was aber das Gute und Böse sei, darüber hat nach den obigen Bemerkungen Sokrates in diesem Gespräche nur eine Andeutung, nicht aber eine direkte Antwort gegeben und diese Lücke ist der Gegenstand seiner Klage. Verstehen wir sie nicht im übrigen ironisch, so wäre Sokrates im ganzen Gespräche seinem innersten Prinzipe untreu gewesen — ein Abfall, der nur durch den Druck einer überlegenen Macht erklärt werden könnte. Das ist ja das Spezifische sokratischen Philosophierens, von allen Dingen den Begriff als die einzige sichere Grundlage jedes Urteils zu suchen — warum hätte er in der vorliegenden Frage von der Lehrbarkeit der Tugend als der Voraussetzung der lehrenden Thätigkeit der Sophisten diese Aufgabe der Definition nicht über alle andern Gesichtspunkte stellen sollen? Er thut es — nur daß er diese letzte und höchste, ja, wie er selbst sagt, einzige Absicht seiner Unterredung erst am Ende enthüllt, als nur mehr nötig ist aus dem gesammelten Material einen einzigen leichten Schluß zu ziehen, und daß er diesen letzten Schritt dem Sophisten selbst überläßt, für den diese Resignation sowohl als das Geständnis, daß eine weitergehende Untersuchung des Begriffes immer noch eine Notwendigkeit sei, zugleich ein die Bitterkeit der Niederlage versüßendes Moment enthält. Indem Plato dem Sokrates diese Wendung des Schlusses in den Mund legt, beläßt er ihn in der Rolle, die er ihm von Anbeginn zugewiesen: mit der höflichen Rücksicht, welche von Seiten des Jüngeren dem Greise gebührt, der Wahrheit zu Liebe zu widersprechen, und erfüllt zugleich die Aufgabe des lehrenden Schriftstellers, eine aufgeworfene Frage zu einem definitiven Abschlusse zu führen. Denn ist der Begriff der Tugend als ein Wissen festgestellt, so ist damit einerseits ihre Lehrbarkeit dargelegt, andererseits aber auch die Tugend derjenigen, welche ihr diesen Charakter des Wissens bestreiten, als eine unächte und in Folge des mangelnden charakteristischen Kennzeichens nicht lehrbare, das Programm der Sophisten

als Charlatanerie erwiesen. Sokrates spricht diesen Vorwurf bei seinem auf die Sache allein, nicht auf die Persönlichkeiten gerichteten Streben nicht direkt aus, aber indem er mit einer poetischen Fiction auf den überraschenden Tausch der Rollen aufmerksam macht, durch den Sokrates ein radikaler Anwalt der Lehrbarkeit der Tugend, Protagoras ihr Gegner geworden sei, gibt er zu verstehen, daß nicht die Personen, sondern der Gegenstand des Streites gewechselt habe; nur von der sophistischen Tugend hatte er bezweifelt, daß sie lehrbar sei, und bezweifelt es noch — an ihre Stelle war im Verlauf des Gespräches die absolute Tugend getreten, die sich eben dadurch von der sophistischen unterscheidet, daß ihr Begriff auf das Wissen zurückzuführen ist. Denn jene Tugend kann und will nur eine praktische sein — der Mangel wissenschaftlicher Basis macht sie zur instinktiven, die ohne sicher weisenden Kompaß das naive Thun zur Beute des Zufalls macht. Die sokratische Tugend aber ist die mit Bewußtsein geübte, durch ein Prinzip vor der Herrschaft des Zufalls bewahrt, nicht das Ergebnis äußerlich angeeigneter Fertigkeiten, sondern aus dem Geiste organisch erwachsen — wie Prometheus in der Weisheit Athenes den Menschen die Möglichkeit gesegneten Lebens brachte, so ist die sokratische Tugend ein Licht auf dem Wege des Menschen; die Sophisten aber lassen dem Epimetheus ähnlich den Menschen arm und hilflos.

## Einleitung und Schluſs.

So weit die Ansichten der Erklärer über die Deutung des platonischen Protagoras sowohl bezüglich der Auffassung des einzelnen als bezüglich des Gesamtzweckes der Schrift auseinander gehen, steht doch außer der allgemeinen Anerkennung seiner formellen Vollendung bei den meisten auch die Überzeugung fest, daß der Protagoras in der schriftstellerischen Thätigkeit Platos einen Knotenpunkt bildet, indem derselbe die Reihe der unter dem unmittelbaren Einfluß des Sokrates und zu dessen Lebzeiten verfaßten Schriften abschließt. Die Erkenntnis der Kriterien, welche diese auf den ersten Blick bunte Reihe zu einem organischen Ganzen verbindet, mag der sicherste Weg sein, um den Grundgedanken der sie abschließenden und im wesentlichen zusammenfassenden Schrift richtig zu bestimmen. Diese Frage fällt aber zusammen mit der anderen, welches die Motive zu der ersten schriftstellerischen Thätigkeit Platos in sachlicher wie formaler Beziehung gewesen sind. — Da diese Erklärungsschrift es sich zur Aufgabe gestellt hat angehende Leser Platos zu der Lektüre seiner ersten Schriften überhaupt anzuleiten, möge es gestattet sein hierüber weitläuftiger zu reden.

Jede künstlerische, also auch jede schriftstellerische Thätigkeit ist das Erzeugnis zweier Kräfte, einer allgemeinen nationalen und einer besonderen persönlichen Kraft; man könnte auch sagen: des Zeitgeistes und eines individuellen Geistes, gleichviel ob beide sich in Übereinstimmung begegnen oder sich in Widerspruch zu einander befinden. Es gilt daher zur Erklärung der Genesis jedes literarischen Werkes zurückzugehen auf die allgemeinen Verhältnisse, unter welchen dasselbe entstanden ist, und zugleich die gegenseitigen Beziehungen festzustellen, welche zwischen der Persönlichkeit des Verfassers und diesen gegebenen Verhältnissen stattgefunden haben. Am

meisten aber ist dies geboten bei der Erklärung von Schriftwerken, welche in Zeiten der Gährung an der Grenze zweier Zeitalter entstanden sind — hier ist es notwendig sich der die Zeit bewegenden neuen Ideen bewußt zu werden, den Gegensatz der Parteien zu begreifen, die Stellung des Schriftstellers zu seiner Umgebung und den Einfluß derselben auf seine Thätigkeit sich klar zu machen. Wenn bei irgend einem Schriftsteller, kommen diese Fragen in Betracht bei Plato. Am Schlusse des perikleischen Zeitalters geboren sah er in seiner Jugend die Anfänge jenes Zersetzungsprozesses, der mit dem tragischen Ende von Hellas schloß. Es war mit dem Tode des Perikles eine neue Richtung in dem geistigen Leben des griechischen Volkes zur Herrschaft gekommen, welche bisher durch die Überlegenheit des Perikles in Dienstbarkeit gehalten jetzt dieser Autorität beraubt das Alte zu zerstören drohte. Dieses neue Prinzip war das des Subjektivismus, der allerdings in schroffstem Gegensatze zu den Prinzipien stand, durch welche die Blüte Griechenlands geschaffen worden war. Denn diese hieng zusammen mit dem alten Glauben an die göttliche Natur des Bestehenden, der das ganze menschliche Dasein, jede Art von Thätigkeit zum Gottesdienste machte. Die Natur selbst im Gegensatz zu einer persönlichen, über der Natur stehenden Gottheit war diesem Glauben die Offenbarung der Gottheit; in der Übereinstimmung des menschlichen Handelns mit dem Gesetze der Natur, von welcher der Mensch ein Teil ist, bestand die Sittlichkeit, die in dieser Auffassung mit der Religiosität zusammenfiel. Auf das praktische Leben angewandt schloß dieser Glaube im Gebiete des sittlichen Lebens freilich die freie Selbstbestimmung des Subjektes durch den Willen aus und machte die Sittlichkeit zum Gegenstande einer natürlichen Bestimmtheit — aber eben diese Unterordnung des einzelnen unter dieses objektive Gesetz der Natur hatte dem Leben des griechischen Volkes in den vorausgegangenen Jahrhunderten das Gepräge der Gesetzmäßigkeit und Harmonie verliehen, durch welches es nicht bloß vom Standpunkt der Ästhetik befriedigt, sondern auch innerlich edel erscheint. Aus diesem Glauben waren die edelsten politischen Tugenden entsprossen — denn auch der Staat hatte als die von der Natur gebotene

Form des menschlichen Lebens die Bedeutung eines Göttlichen und das in ihm geltende positive Recht war etwas Göttliches, das in seiner absoluten Wahrheit über alles subjektive Reflektieren und Raisonnieren erhaben eine feste Norm des Handelns bot. Mit diesem durch Tradition von Geschlecht zu Geschlecht vererbten Autoritätsglauben hatte das griechische Volk eine glückliche Zeit verlebt — die neue Zeit aber hatte mit ihrer Aufklärung alle sittlichen Güter der Nation in Frage gestellt. Man hatte angefangen — und wer wollte den Fortschritt verkennen, den das geistige Leben des Volkes mit der Annahme dieses neuen Prinzips machte? — das von den Ahnen Überlieferte kritisch bezüglich seines Anrechts auf Autorität zu prüfen. Das Staatsgesetz gab dem einzelnen die Norm seines Lebens und doch war dasselbe wieder der durch Verhältnisse bedingten, ja zur Notwendigkeit gewordenen Veränderung, ja dem Machtspruch einzelner Gewalthaber unterworfen. Konnte es noch für göttlich gelten? Hatte nicht auch der Wille des einzelnen seine Rechte? Furchtbare Ereignisse, mächtig genug, um ein Volk zu demoralisieren, dessen Religiosität so wenig aus dem Herzen kam, zeitigten diese Keime subjektivistischer Aufklärung mit überraschender Schnelligkeit, und die Philosophenschule der Sophisten, gewissermaßen der personifizierte Geist jener Zeit und ihr Kind, verlieh mit ihrer bezaubernden Beredsamkeit dem Egoismus den täuschenden Schein der Weisheit. Ihr Programm, Lehrer der bürgerlichen Tugend zu sein, war eine Verneinung der Abhängigkeit, in welcher bisher die politische Tüchtigkeit des einzelnen dem Staate und seinem Gesetze als der natürlichen, objektiv gegebenen Ordnung gegenüber gewesen war. Bisher eine Art von physischer Bestimmtheit wurde sie nach der Ankündigung der Sophisten etwas von Seiten des Subjektes frei zu Erwerbendes, ein aus dem Subjekte selbst entwickeltes Eigentum desselben. Es war darum kein Wunder, wenn die Zeit den neuen Philosophen als Befreiern huldigte. Denn indem sie das Recht des Subjekts auf dem Gebiete des sittlichen Handelns verkündigten, befreiten sie dieses von dem Banne eines äußerlichen Gesetzes und machten jenes Handeln zu eigener, selbstbewußter That. Nunmehr war die bürgerliche Tugend, welche bisher gleichbedeutend ge-

wesen war mit Sittlichkeit, unabhängig geworden von der Befolgung des positiven Gesetzes — der Bürger bisher nur berechtigt, so lange er sich als unfreies Glied des Ganzen bekannte, fühlte sich als Individuum mit eigenem Rechte und persönlichem Gesetze. Das Leben hatte einen neuen Inhalt gewonnen: eine rein menschliche Sphäre des Handelns, die ihren eigenen, aus dem menschlichen Geiste geschöpften Normen folgte, war jetzt aufgethan und damit ein Gegensatz zwischen sittlichem Handeln, als welches nur das bewußte Thun anerkannt wurde, und der an das objektive Naturgesetz gebundenen Religiosität begründet. Während früher das ganze menschliche Leben ein Gottesdienst gewesen war, ist das rein Menschliche nunmehr abgetrennt von dem Göttlichen, dieses — so lange menschliche Einsicht das Handeln genügend zu leiten vermag — in ruhende Aktivität versetzt. Nunmehr konnte allerdings der frivole Zweifel an der Existenz des Göttlichen ausgesprochen werden: seine Entthronung war nicht wesentlich verschieden von seiner vollständigen Negierung. Und nur eine Konsequenz dieser ungöttlichen Weltanschauung war der berühmte Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei; denn er bestreitet die Existenz irgend eines objektiven, allgemein verbindlichen sittlichen Gesetzes und damit die Existenz eines absolut Guten und Wahren, eines Göttlichen. Mit diesem Satze war der menschliche Geist, der bisher in den Fesseln altväterischer Traditionen gelegen war, selbständig geworden, ja auf den Thron gehoben; das Prinzip der alten Tugend war Legalität gewesen, die neue Tugend war auf dem Bewußtsein aufgebaut. Aber an die Stelle der positiven Gebote war nichts Festes getreten; das Gute, welches der Inhalt jenes Bewußtseins sein sollte, war ein Schwankendes, Sinnliches, Egoistisches. In der Praxis fand jener Satz des Protagoras die Auslegung: gut sei, was dem einzelnen als gut erscheine.

Die Folge einer solchen Weltanschauung mußte die Auflösung aller sittlichen Ordnung und damit die Vernichtung des Staates sein. Wer aber das sittliche Leben des griechischen Volkes vor diesem drohenden Verfalle retten wollte, durfte nicht in der Weise blinder Reaktionäre Umkehr zu dem Alten verlangen — das Alte war schlechterdings unhaltbar gewor-

den, seitdem die Reflexion angefangen hatte sich kritisch mit der Überlieferung zu beschäftigen. Ebenso wenig konnte aber jener Zweck erreicht werden von einem Theoretiker, der dem Leben fremd in akademischen Sätzen und wohlgegliedertem System die Wahrheit verkündigte. Der Reformator mußte vielmehr inmitten des Lebens stehen, seine Gedanken an die des Volkes knüpfen, die neue Bewegung auf dem Gebiete des Geistes als eine im Prinzip berechtigte anerkennen und mit ihr rechnen, aber ihr zugleich eine solche Richtung geben, daß sie aufhörte das sittliche Leben der Nation zu gefährden, daß sie vielmehr der Ausgangspunkt eines neuen Lebens wurde.

Alle diese Eigenschaften vereinigte in sich Sokrates mit dem Mute, die Sophistik mit den Waffen des Geistes anzugreifen. Der entschiedenste Gegner jedes Autoritätsglaubens kennt er keine Norm als das eigene Bewußtsein — Sittlichkeit scheint ihm unmöglich ohne freie Selbstbestimmung. So scheint er mit den Sophisten in der wichtigsten Frage, der Bestimmung der Tugend, übereinzustimmen — allein diese Übereinstimmung erstreckt sich nur auf die gemeinsame Ablehnung des traditionellen Tugendprinzips. Indem Sokrates die Tugend mit dem Wissen als der höchsten und eigentlichen Form des Bewußtseins identifizierte, unterschied sich seine Anleitung zur Tugend spezifisch von derjenigen der Sophisten, deren Unterricht an realem Gehalte arm formale Fertigkeit als Ziel verfolgte. Ihnen gegenüber betonte Sokrates die Notwendigkeit, das Handeln auf dem Begriffe aufzubauen, in dem Begriffe das Gesetz zu erkennen — denn der Begriff ist ein Unveränderliches und darum ein wesentlich Seiendes. Wie ganz anders lautet auf dieser Basis seine Lehre von der menschlichen Freiheit als die der Sophisten! Diese erkennen kein objektives Maß des sittlichen Handelns an — die sittliche Freiheit ist bei ihnen Willkür, der nur durch die Erwägung größeren oder geringeren sinnlichen Vorteils Schranken gezogen sind. Sokrates dagegen lehrt: es gibt ein objektives Maß in dem Begriffe, den zu erkennen die sittliche Aufgabe jedes Menschen und der einzige Weg zur Tugend ist; denn nur wer das Wissen vom Guten besitzt, will das Gute — der Weise, aber nur er, ist der Gute; denn das Thun des Rechten ist nur notwendige Folge

der rechten Erkenntnis und von dieser nicht zu trennen. Legte er aber solchen unbedingten Wert auf das Wissen und speziell auf das Wissen vom Guten, so mußte er auch den Inhalt desselben näher bestimmen. Die eudämonistische Weltanschauung, welche das Volk beherrschte und zu der auch die Sophisten sich bekannten, vermochte nur sinnliche Güter als Gegenstand des Wissens anzuerkennen — Sokrates betonte die Existenz eines spezifisch sittlichen Wissens, welches der Mensch mit der Selbsterkenntnis, d. h. mit der Erkenntnis seiner Seele besitzt. Und indem er nun das von dem modernen Zeitgeist zerrissene Band zwischen Sittlichkeit und Religiosität von neuem, aber innerlicher als die vorausgegangenen Zeiten knüpft, erweist er das sittliche Wissen des Menschen von sich selbst als Gottesbewußtsein. Wohl gibt es auch Gottesoffenbarungen in der äußeren Welt, der Natur; aber die eigentliche unmittelbarste Offenbarung des Göttlichen hat jeder Mensch in sich selbst — die Selbsterforschung ist ein Innewerden des in uns lebenden göttlichen Teils — das Leben, das auf dem Wissen begründet ist, ist ein religiöses, ist eine Verwirklichung des in jedem Menschen niedergelegten Gottesgedankens, ist eine Verähnlichung des Menschen mit Gott.

So stand Sokrates den Anhängern des Alten gegenüber mit einer neuen Lehre, den Predigern der neuen Philosophie aber mit dem alten, doch anders und tiefer begründeten Glauben. Gegen jene verfocht er das Prinzip der Freiheit, gegen diese das Prinzip des Gesetzes — mechanischer Gehorsam gegen äußere Satzungen erschien ihm ebenso wenig menschenwürdig als die subjektive Willkür, welcher die Sophisten Altäre errichtet hatten. Vielmehr erwartete er das Heil von der Versöhnung zwischen Gesetz und Freiheit, die in den Anschauungen der beiden Zeitalter sich als feindliche Gegensätze gegenüberstanden — als Vermittlungspunkt zwischen beiden und darum als Mittelpunkt seiner Philosophie erkennt er die menschliche Seele: sie ist das wesentliche Element des Subjekts und als solches der Träger der Freiheit; zugleich aber ist in der Seele ein Göttliches gegenwärtig, was sie zum Träger des Gesetzes macht. Als die Frucht der Erkenntnis der Seele verkündigt er bewußt-sittliches Leben, in welchem sich alle

Kräfte der menschlichen Natur in vollem Gleichgewichte befinden. Während nun Sokrates durch die Macht des lebendigen Wortes dieses neue Leben auf dem Wege der Erziehung durch Erkenntnis zu bewirken suchte, wollte Plato als sein begeisterter Schüler und nur als solcher dieses Ziel auf dem Wege schriftstellerischer Thätigkeit erreichen. Freilich mag ihm der erste Anstoß zu derselben durch das subjektive Bedürfnis gegeben worden sein sich selbst Klarheit über sokratische Sätze zu schaffen, die auch seinem natürlichen Bewußtsein widersprachen — aber über diesem Bemühen erwachte in ihm mit dem gesteigerten Bewußtsein von der Bedeutung der neuen Lehre der Drang, sie aller Welt zu verkündigen und sich in den Dienst des Meisters zu begeben. So lange darum Sokrates lebte — und von dieser Zeit allein reden wir —, wollte Plato zunächst nur als Gehilfe desselben gelten, nur fixieren, was in der Rede rasch verrauschte, nur eine Lücke ausfüllen, welche durch die Abneigung des Lehrers gegen jede literarische Thätigkeit zurückgelassen seine Lehrthätigkeit zu einer nach seinem Tode bald erloschenen zu machen drohte, ein Mitarbeiter und Mitstreiter des Sokrates sein bei der Aufgabe, dem sittlichen Leben seines Volkes einen neuen Boden zu schaffen und so die Gesellschaft zu retten. Darum sehen wir ihn vom ersten Augenblicke an, gleich seinem Vorbilde, in ununterbrochenem Kriege gegen jede Art der Verkehrtheit, mochte sie als Schlendrian süßer Gewohnheit oder als blendende Scheinweisheit auftreten, mochte sie sich auf dem Gebiete der Kunst, der Politik, des geselligen Lebens, der praktischen Thätigkeit oder auf dem der Sittlichkeit geltend machen. Aber gleich Sokrates ließ er es niemals dabei bewenden, das Falsche in seiner Blöße darzustellen und nur Protest gegen die Irrtümer der Zeit einzulegen, sondern stets seiner positiven Aufgabe sich bewußt gestaltet er zugleich jede seiner Schriften zu einem Wegweiser aus dem Labyrinthe der Meinung und zu einem Beitrag für den Neubau griechischen Lebens, der vor seinem geistigen Auge stand. Die Polemik war ihm somit durchaus nicht Zweck seiner Schriftstellerei, sondern nur ein unentbehrliches Mittel zum Zwecke — denn wie durfte er hoffen seine Zeitgenossen für die neue Lehre zu gewinnen, sie für das Bild des ächten Hellenen

mit der ihm eigenen Bewunderung zu erfüllen, ohne den Götzen des Tages zertrümmert zu haben? Darum ist bei dem Kampf, den er zu führen hatte, seine Hauptabsicht darauf gerichtet, die Sophistik als die Vertreterin der modernen Weltanschauung nach jeder Seite als haltlos zu erweisen, nichtig ebenso in ihrer Lehre wie in ihrer Methode, als eine Welt des eitlen Scheins und der Verworrenheit, nur geeignet das Volk zu verführen und mit der Grundsatzlosigkeit, die das charakteristische Merkmal ihrer Wissenschaft war, das ganze Leben desselben zu vergiften. Es ist darum Bedacht darauf genommen die Sophistik, sowohl was die zu behandelnden Fragen als was die Persönlichkeit ihrer Vertreter anlangt, in der mannigfaltigsten Weise vorzuführen — denn sie sollte in jeder Hinsicht als unfähig erwiesen werden, eine Führerin des Volks auf geistigem und sittlichem Gebiete zu sein. Diese Befähigung will Plato allein dem Sokrates zuerkannt wissen. Diesen macht er darum zum ausschließlichen Zentrum seiner Schriften, die Darstellung seiner Persönlichkeit zur Hauptaufgabe seiner literarischen Thätigkeit. Denn unter dem mächtigen Eindrucke, welchen diese vollendete Persönlichkeit auf ihn selbst gemacht hatte, war ihm klar geworden, daß bei Sokrates zwischen Person und Lehre ein so inniger Zusammenhang bestehe, daß diese von jener getrennt nicht zum Verständnis gebracht werden könnte. Bei Sokrates handelte es sich ja nie um Sätze und Dogmen mit eigenem Werte, sondern um Gestaltung inneren Lebens — darum konnte seine Philosophie nur in einer von derselben durchdrungenen, sie gleichsam verkörpernden Persönlichkeit, d. h. in der Persönlichkeit des Sokrates selbst richtig dargestellt werden. Und bei der Wichtigkeit, welche für sokratisches Leben das selbstthätige Erkennen besitzt, mußte ein besonderes Gewicht auf die Darlegung der wahren sokratischen Methode gelegt werden, durch welche die Erkenntnis, d. h. der Begriff gewonnen wird; ja man darf sagen: wer den Sokrates in seiner ganzen Eigentümlichkeit zur Anschauung bringen wollte, mußte die Methode geradezu mehr betonen als das Ergebnis der Forschung. Denn der Meister legte mehr Wert auf die Arbeit des Suchens als auf den Besitz fertiger Sätze und eines wohlabgeschlossenen Systems. Seine Schule, abgeneigt der Über-

lieferung von Dogmen, mit der keine belebende Kraft verbunden ist, wollte Leben schaffen durch eigene Thätigkeit und diese bestand ihm in dem Philosophieren, d. h. in dem Aufsuchen der Begriffe. Wir sehen darum in der Darstellung Platos den Lehrer meist damit beschäftigt, einen einzelnen ethischen Begriff zu definieren. Damit war der historischen Treue Genüge geleistet, die es verbot aus dem Sokrates einen Systematiker zu machen, andererseits war auf diese Weise der Angelpunkt sokratischer Philosophie, ihr prägnantester Gegensatz gegen die Sophistik und ihre Methode aufs schärfste bezeichnet. Denn nichts unterschied den Sokrates so sehr von den Modephilosophen als die rationell und mit unerbittlicher Selbstverleugnung getriebene Erforschung der Begriffe, d. h. des Wesens der Dinge. Wenn aber Plato dennoch das Resultat der Untersuchung nur versteckt bot, ja oft das Gespräch auf den ersten Anblick völlig resultatlos abbrechen ließ, so stand das in vollkommenem Einklange mit der obenerwähnten Wertschätzung der Methode im Gegensatze zu dem wissenschaftlichen Ergebnis. Der Zweck des Philosophierens war ja dem Sokrates nicht ein wissenschaftlicher in unserem Sinne des Wortes, so daß ihm die Erkenntnis um ihrer selbst willen als ein geistiger Besitz lockend erschienen wäre, sondern unseren deutschen Reformatoren ähnlich philosophiert Sokrates, d. h. sucht Sokrates das Göttliche, um sein eigenes Leben und das der anderen nach dieser Erkenntnis umzugestalten — er ist ausschließlich praktischer Pädagog und als solcher von der Überzeugung durchdrungen, daß alles Wissen für Zwecke der Erziehung wertlos ist, wenn es als ein Fremdes, Äußerliches, Fertiges an den zu Erziehenden herantritt und nicht vielmehr aus seinem eigenen Geist mit selbstbewußter Thätigkeit herausgeboren wird. Zu dieser Thätigkeit des Denkens anzuleiten war das vornehmste Ziel des Sokrates, und Plato, der mit seinem Meister in diesem Denken die Erfüllung des sittlichen Berufes der Menschheit sah, glaubte selbst auf Kosten des Lehrinhalts gerade diese Seite seiner Wirksamkeit hervorheben zu müssen, um eben den Pädagogen scharf zu zeichnen. So hatte Sokrates vorzugsweise anregend gelehrt und auch dem Leser will es Plato nicht erspart sehen selbst geistig thätig zu sein.

Darum wird die Untersuchung nur bis zu einem gewissen von dem Ziel der Frage nicht zu weit entfernten Punkte geführt, die Auffindung des Zieles aber dem Leser überlassen, der aus dem Gesagten Anweisungen über die Lösung der aufgeworfenen Frage und ihre Wege entnehmen soll. Indem aber Plato wohl erkannte, daß Sokrates noch mehr als durch Lehre und Methode seinen Beruf als Erzieher durch die Macht der eigenen Persönlichkeit erfüllte, ist er unermüdlich immer wieder das Bild des Lehrers vorzuführen als eines Mannes, bei welchem sich Denken, Reden und Handeln in vollständigster Übereinstimmung befinden, eines Mannes, der als die Verkörperung des neuen Glaubens das Ideal der neuen Menschheit sei. „Das ist der Mensch“ ruft Plato seinen Zeitgenossen zu, indem er wie auf einen Spiegel auf das Bild des Sokrates hinweist, nicht ein Bild idealistischer Phantasie und von akademischer Färbung, sondern ein Bild, aus dem Leben herausgegriffen, ein wirklicher leibhaftiger Mensch, eine scharf ausgeprägte Individualität und doch — so gut als ein Dürer'scher Patrizier — ein Typus.

So war das Hauptziel der platonischen Schriftstellerei scharf bestimmt: Darstellung des neuen Glaubens und Lebens in der Person des Sokrates als des Ideales der neuen Menschheit. Aber indem er dieses Ziel verfolgte, mußte er eine zweite Aufgabe übernehmen, von deren Lösung die Anerkennung dieses Ideales wesentlich bedingt war. Er mußte seinen Meister gegen die mannigfachen Angriffe verteidigen, denen derselbe als Vertreter einer neuen Richtung ausgesetzt war. Da diese Angriffe vorzugsweise von Seiten der altkonservativen Partei ausgingen, welche in Sokrates einen Revolutionär erblickte, so stellt die Abwehr derselben zugleich das Verhältnis des Sokrates zu der Tradition und den Anhängern des Autoritätsprinzips und somit den zweiten jener beiden Gegensätze dar, in welchen sich Sokrates nach der obigen Erörterung befand; aber hier galt es — anders als den Sophisten gegenüber, mit denen Sokrates keine Gemeinschaft anerkannte und die er darum angriff — bei aller Betonung des neuen Prinzipes von der geistigen Freiheit den Philosophen in seinem Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung der nationalen Kultur aufzuweisen, welche durch

ihn nicht vernichtet, sondern durch das Moment des Erkennens versittlicht werden sollte. Darum beleuchtet Plato sein Verhältnis zum Staat, zur Religion, zu den Anforderungen des praktischen Lebens, zur Erziehung, zur Kunst — immer so, daß Sokrates als auf historischem Boden stehend erscheint. Vielen erschien er als ein schlechter Bürger, insofern er selber sich nur wenig an dem politischen Leben beteiligte, manche von seinen Schülern aber positiv dem Staate geschadet hatten. Was die erstgenannte Begründung der Anklage betrifft, so begnügt sich Plato in der Apologie*) auf die Thatsachen hinzuweisen, welche dem Sokrates treue Erfüllung seiner staatsbürgerlichen Pflichten bezeugten — daß er ein gewisses Maß der äußeren Beteiligung nicht überschritt, war eine Folge des inneren Berufes, der ihn vor allem an seine das Ganze umfassende, für den Staat höchst wichtige und darum patriotische Wirksamkeit auf dem Felde der Pädagogik verwies; und so oppositionell seine politische Theorie mit ihrer nicht verhehlten Abneigung gegen die Majoritätsbeschlüsse der Demokratie sich zu dem politischen Leben seiner Zeit verhielt, erkannte Sokrates doch, wie Plato dies mit hinreißender Beredsamkeit in seinem Kriton ausführt, das unbedingte Recht des Staates dem einzelnen Bürger gegenüber ohne Rückhalt an und bewies durch seine Weigerung, den Tod durch Flucht zu meiden, die erste Bürgertugend des Gehorsams.

Bezüglich der zweiten Anklage aber, als habe Sokrates Schädiger des Staats herangezogen, benützte Plato die in zwei Dialogen vorgenommene Entwicklung des Begriffes der σωφροσύνη, um seinen Lehrer von dem Vorwurfe einer Mitschuld an der gemeinschädlichen Thätigkeit der beiden Staatsmänner zu befreien, auf die man sich hauptsächlich bei der Begründung dieser Anklage berief.

Indem er im Charmides, welches Gespräch er absichtlich weit zurück bis in die Zeit der Schlacht bei Potidaea verlegt, gerade den Kritias als Träger des Gespräches

*) Die „Apologie", „Kriton" und „Euthyphron" dürfen ja wohl als unmittelbar nach dem Tode des Sokrates verfafste Ergänzungen in den Kreis der hier besprochenen sokratischen Schriften gezogen werden.

über jene Tugend einführt und von diesem die sokratischen Gedanken entwickeln läßt, macht er stillschweigend — denn sein persönliches Verhältnis als Neffe des Kritias ließ dies als notwendig erscheinen — auf den Gegensatz aufmerksam, der zwischen dem Kritias jener Tage und dem zur Zeit der Verabfassung der Schrift so gefürchteten Schreckensmann bezüglich seines Verhältnisses zu Sokrates bestand. Plato konnte den Abfall seines Oheims nicht öffentlich beklagen, ohne eine Pflicht der Pietät zu verletzen — aber er konnte zur Verteidigung seines Lehrers darauf aufmerksam machen, daß die Solidarität der beiden längst vergangenen Zeiten angehöre und ihre damalige Verbindung rein wissenschaftlichen Aufgaben, d. h. der Erforschung des Guten gewidmet gewesen sei. War in dem Gespräche mit Kritias die σωφροσύνη in ihrer leitenden Bedeutung für das Leben überhaupt dargestellt worden, so sollte sie im Alcibiades speziell in ihrem Zusammenhange mit der Politik betrachtet werden. Indem Sokrates in der genannten Schrift gerade mit Alcibiades diese Frage in einem jener elementaren Gespräche verhandelt, wie sie der Künstler wiederholt dem Meister jugendlichen Personen gegenüber in den Mund gelegt hat, erinnert der Apologet an die Schule, welche Alcibiades als Jüngling bei Sokrates genossen: eine Schule auch der Politik, die weit davon entfernt jenen schrankenlosen Subjektivismus heranzuziehen, welcher den Alcibiades zum bösen Dämon seines Vaterlandes gemacht hatte, vielmehr wohl geeignet war den Staatsmann zu seinem höchsten Berufe anzuleiten, die Gedanken Gottes im Staate zu verwirklichen. Mit diesem Dialoge wird jeder Zusammenhang zwischen dem Verkehre des Sokrates mit Alcibiades und der Politik des letzteren auf das allerbestimmteste in Abrede gestellt.

Angriffe von anderer Seite veranlaßten den Plato die Verteidigung des Sokrates in religiöser Beziehung zu führen. Freilich hätte er sich in dieser Hinsicht darauf beschränken können, auf das religiöse Fundament hinzuweisen, auf welchem die ganze Philosophie, d. h. Moral des Sokrates aufgebaut war: „gut“ leben war ihm ja gleichbedeutend mit „göttlich“ leben und die ganze geistige, d. h. sittliche Thätigkeit des Menschen gerichtet auf Erkenntnis und Bethätigung des göttlichen Teiles im Men-

schen. So hätte es für Verständige keiner besonderen Verteidigung seiner Religiosität bedurft — wohl aber hielt Plato dieselbe für notwendig einer besonderen Klasse der Zeitgenossen gegenüber, welchen über ihrem starren Dogmatismus der innerliche, ethische Charakter des Sokratismus ein Greuel und eine Thorheit war. Von diesem Motive ist beeinflußt der „Euthyphron", ein Dialog, in welchem allerdings zunächst der Begriff der Frömmigkeit und somit eine wissenschaftliche Frage erörtert wird, der aber durch die Wahl des Euthyphron als Mitunterredenden und die als Hintergrund der Handlung benützten thatsächlichen Verhältnisse zugleich die Bedeutung einer Verteidigungsschrift gegen die Anklage der Gottlosigkeit erhalten hat. Freilich konnte der Verteidiger nicht die volle Übereinstimmung seines Klienten mit dem überlieferten Glauben behaupten — denn Sokrates war so wenig als Plato selbst ein Anhänger desselben; aber er konnte an dem Gegensatze des Handelns die Frage aufwerfen, wer die wahre Religion besitze: ob der Mann mit der dürren Schulformel und dem verknöcherten liebelosen Herzen oder der Philosoph mit der Religion des Geistes, der sich und seine Kraft in den Dienst der Gottheit stellt, um ihre segensvollen Absichten gegen die Menschheit mit ins Leben einzuführen.

Waren die Religionseiferer so mit ihrer Anklage beschämt, so galt es einen weiteren Vorwurf der Vertreter der alten Zeit zurückzuweisen: die neue Philosophie schwäche die Thatkraft und praktische Brauchbarkeit der neuen Generation, mache sie insbesondere unbrauchbar für die Aufgaben des Kriegs. Damit beschäftigt den Begriff der einzelnen Tugenden in einzelnen Dialogen zu erörtern und somit auch zu der Erklärung des Begriffes der Tapferkeit veranlaßt gibt Plato der Handlung seines „Laches" eine solche Entwicklung, daß durch sie Sokrates als die persönliche Verwirklichung dieses Begriffes erscheint. Indem er von Laches, dem „Ritter ohne Furcht und Tadel", seine Tapferkeit auf dem Rückzug von Delium, eine bekannte Thatsache, preisen läßt, erhält dieselbe eine vollgültige Beglaubigung, daß sie auch die Probe der Praxis wohl bestanden habe.

Eine andere Klage betraf das persönliche Verhältnis

des Sokrates zu den jungen Leuten, mit denen in seiner Art verkehrend er den Vorwurf der Sinnlichkeit über sich ergehen lassen mußte. Plato ist weit davon entfernt, die sinnliche Neigung in dem Charakter des Sokrates wegleugnen zu wollen — im Gegenteil: er stellt ihn (ja für unser Gefühl in einer anstößigen Weise) als im höchsten Grade für männliche jugendliche Schönheit empfänglich und von ihr hingerissen dar — dieser nationale Charakterzug durfte bei dem Bilde des stadtbekannten Mannes nicht fehlen. Aber Plato hebt diese Empfänglichkeit für Formenschönheit im Lysis sowohl als im Charmides deshalb so energisch hervor, um desto deutlicher neben jenen augenblicklichen Anwandlungen, die kaum aufgetreten wieder als überwunden verschwinden, die konstante Richtung des Sokrates auf das Sittliche und Geistige ins Licht zu stellen. Wer ihm sich anschloß, wurde in höhere Regionen des Geistes emporgetragen — denn er war auch das Ideal eines Freundes.

Eine apologetische Absicht ist aber auch bei den beiden auf Kunst bezüglichen Gesprächen anzunehmen, bei dem „Jon“ und dem „größeren Hippias“. Bei der ausschließlichen Betonung, welche das ethische Moment in der Philosophie des Sokrates fand, konnte es scheinen, als ob dieselbe von dem Gebiete des Schönen gänzlich abgewandt wäre und dadurch dem Fühlen des griechischen Volkes fremd bleiben müßte. Diesem Urteil gegenüber will Plato zeigen, daß die sokratische Philosophie — weitentfernt den künstlerischen Sinn der Nation zu ignorieren — vielmehr demselben erst durch Erkenntnis eine bestimmte Richtung auf klare Zwecke zu geben vermöge und ihr so der Vorwurf eines antinationalen Charakters nicht mit Recht gemacht werden könne.

Es ist selbstverständlich, daß Plato auf die apologetische Seite großes Gewicht legte — denn ihm war ja darum zu thun in der Person des Sokrates allem Volk zur Nachahmung das Ideal der Menschheit aufzustellen — der Glanz dieser Gestalt durfte durch keine böse Nachrede, ja durch kein Mißverständnis getrübt sein. Somit war die persönliche Verteidigung des Meisters eine durch die thatsächlichen Verhältnisse notwendig gemachte Ergänzung der Hauptaufgabe, die neue Lehre zu verkündigen.

Es ist oben bemerkt worden, daß Plato diese Aufgabe nur als Schüler des Sokrates lösen, nur retten wollte, was bei der Abneigung des Lehrers gegen literarische Thätigkeit der Vergessenheit zu verfallen drohte. Doch bedarf dieses Motiv einer gewissen Beschränkung — denn es ist ja unbestreitbar, daß manche Behauptung in diesen kleinen Gesprächen dem Schriftsteller persönlich, nicht seinem Vorbilde angehört. Es ist hier nicht die Aufgabe zu besprechen, in welchen Punkten der Schüler seinen Meister überholte — hier gilt es nur von den Motiven zu reden, von welchen bestimmt Plato in der Darstellung der sokratischen Lehre die historische Treue opferte. Fest hielt er an ihr bezüglich der Wahl seiner Themata — auch ihm genügt es einzelne Fragen aus dem Gebiete der Ethik zu behandeln, wie der Meister selbst auf systematischen Zusammenhang seiner Lehre mit vollem Bewußtsein verzichtet hatte; fest hielt er an ihr bezüglich der Darstellung der sokratischen Dialektik in den ihr eigentümlichen Mitteln und teils pädagogischen teils polemischen Zielen; fest hielt er an ihr bezüglich der Charakteristik der Persönlichkeit des Sokrates in ihrer scharf ausgeprägten Besonderheit; fest endlich hielt er an ihr bezüglich der Reproduktion der Grundlagen, der Richtung, der Idee der sokratischen Philosophie. Aber über der historischen Treue stand ihm die Wahrheit, wie sie das Bedürfnis des Künstlers ist, der nicht zufrieden mit der Ähnlichkeit einer treu das Original widerspiegelnden Kopie das Original selbst aus dem Geist des Darstellers von neuem geboren wissen will. Je begeisterter Plato für Sokrates schwärmte, desto weniger konnte er sich bei dem Bilde seines Ideales auf die Geistlosigkeit und mechanische Fertigkeit eines Photographen beschränken — unwillkürlich übte dieses Ideal Einfluß auf die in dem Geiste des Schriftstellers sich vollziehende Ausgestaltung der geistigen Persönlichkeit des Darzustellenden: die Begeisterung sah vollendet, wozu der Meister nur einen Anlauf genommen, — löste die aufgeworfene Frage im Geiste des Lehrers — zog aus den von Sokrates aufgestellten Sätzen weitergehende Folgerungen. Nur so glaubte Plato der geistigen und sittlichen Bedeutung des Sokrates gerecht zu werden, wenn er sie in dem überwältigenden Einfluß zur Darstellung brächte, den er an

sich selbst erfahren hatte. So ist das Bild des Sokrates bezüglich seiner Lehre das Bild des platonischen Sokrates geworden.

Dasselbe subjektive Motiv, welches den Schriftsteller veranlaßte in der Darstellung der Lehre des Sokrates über die historische Treue hinausgehend zu vergegenwärtigen, was diese ihm selber war, und sie gewissermaßen aus sich selbst als Spiegelbild zu reflektieren, — dasselbe subjektive Motiv ließ ihn die äußere Art, in welcher die sokratische Philosophie aufgetreten war, zu künstlerischer Form umgestalten. Von der Macht der leibhaftigen Persönlichkeit des Sokrates getragen war auch die schlichte Unterredung des Lehrers geeignet zu ergreifen und zu begeistern — ohne diese Unterstützung mußte eine die Form des sokratischen Gespräches wahrende historische Aufzeichnung minder fesselnd wirken. Plato wollte dieses Moment ersetzen durch eine Kunstform, welche die Person des Sokrates als leibhaftig gegenwärtig erscheinen ließ und die Unterredung in den Bereich der unmittelbaren Gegenwart verlegte. Er verwandelte darum das Gespräch in den mit vollem Bewußtsein der Form durchgeführten Dialog des philosophischen Dramas. Das war die Gestalt, in welcher der Kampf des Sokrates sich in seinem eigenen künstlerisch angelegten Inneren ausgeprägt hatte — durch die Poesie des Kampfes, das Drama, hoffte er den Zeitgenossen als Lesern die Lehre des Sokrates so nahe zu bringen, als dieser selbst sie seinen Hörern unmittelbar ans Herz zu legen vermochte. Denn das Drama bot ihm den Vorteil, die von dem Wesen der sokratischen Philosophie als einer suchenden unzertrennliche Form des Gespräches beizubehalten und so den eindringlichen Charakter des Sokratismus auch in der Form zu wahren — zugleich aber verschaffte es ihm die Gelegenheit, einerseits die neue Lehre in einer den Kunstsinn der Zeitgenossen befriedigenden Form vorzutragen und so die Sophisten auch auf einem Felde zu bekämpfen, auf dem sie sich als unbedingte Sieger gebärdeten, andererseits die Genesis und Entwicklung des philosophischen Gedankens durch die Unterstützung, welche die Mitwirkung äußerer Momente gewährt, in lebendigerer Weise darzulegen. Durch diese Wahl bewirkte er eine innere Versöhnung des doppelten Dranges, der

ihn beseelte: des ihm angeborenen Dranges zu poetischer Thätigkeit und des in ihm durch den Umgang mit Sokrates erwachten Dranges ein Apostel seiner Lehre zu werden. So erscheint seine schriftstellerische Thätigkeit in ihrem Inhalte und in ihrer Form als eine notwendige und originelle — sie macht den Plato nicht bloß zur Personifikation des Sokratismus, sondern läßt sein Thun auch als ein originelles erscheinen, durch welches er, bemüht die Größe des Meisters zu verkünden, zugleich seinen eigenen Genius zu vollendeter Darstellung brachte.

Wir haben in dieser Übersicht der ersten Schriften Platos absichtlich seines Protagoras keine Erwähnung gethan — denn diese Schrift soll nunmehr im Verhältnis zu den früheren Schriften als die Zusammenfassung derselben, als die Vereinigung der in ihnen zerteilten Strahlen und somit als der Abschluß jener Periode betrachtet werden.

Sollte der Protagoras diese Eigenschaften zeigen, so mußten die spezifischen Merkmale sokratischen Denkens und Lehrens in ihm zur allseitigen Darstellung gebracht werden — es galt den Gegensatz des Meisters zu den Zeitgenossen sowohl bezüglich des Gedankeninhaltes als bezüglich der Methode der Forschung anschaulich zu machen, das Verhältnis dieser beiden Momente zu einander richtig zu stellen, Person und Lehre in ihrem engen Zusammenhange aufzuzeigen, die letzten Ziele des Sokrates in ihrer Berechtigung zu erweisen — formell aber gilt es in der Art des Meisters diesen Beweis zu liefern, treu auch seiner äußeren Art zu suchen, mit sich und anderen zu kämpfen — mit einem Worte: es mußte das Wesen der Sokratik sich in seinem ganzen Umfange und mit allen seinen Konsequenzen darstellen. Eine Beschränkung freilich ergab sich aus dem Wesen dieser Aufgabe bezüglich des doppelten Charakters, der bisher den platonischen Schriften eigentümlich gewesen war. Die apologetischen Tendenzen, welche Plato in seinen früheren Gesprächen neben der Darstellung des Dogmatischen und Methodischen verfolgt hatte, mußten als ein nebensächliches Moment zurücktreten. Es war leicht möglich gewesen sie in Verfolgung einzelner Gesichtspunkte im Anschluß an die spezielle äußere Situation durchzuführen, welche eben mit Rücksicht auf diesen Nebenzweck geschaffen worden war —

alle diese sehr verschiedenen Beziehungen aber zusammenzufassen war wohl innerhalb einer epideiktischen Rede, wie später in der Apologie, oder einer Abhandlung thunlich, nicht aber in einem dramatischen Gedichte, das an eine individuelle Situation angelehnt nur in einer bestimmten Richtung die Darstellung von Gegensätzen und somit auch die Darstellung von Anklage und Verteidigung gestattet. Wer daher im Protagoras eine Apologie des Sokrates sucht, kann sie nur in den Konsequenzen finden, welche der dogmatische Inhalt und die Darstellung der sokratischen Methode zu ziehen erlaubt — an sich beabsichtigte Plato nur ein zusammenfassendes Bild der sokratischen Lehre vorzuführen. Bisher hatte er einzelne Themata derselben behandelt: im Alcibiades, Charmides und Laches den Begriff einzelner Tugenden: der Besonnenheit und Tapferkeit, im Lysis den Begriff der Freundschaft, in dem größeren Hippias den Begriff des Schönen, im Jon das Wesen der Kunst, in dem kleineren Hippias (wenn derselbe überhaupt von Plato ist) die sittliche Bedeutung des Wissens — jetzt hatte er sich vorgenommen das Zerstreute in einem Brennpunkt zu sammeln. Ein Begriff war in sämtlichen bisherigen Schriften der dominierende gewesen, weil er der Kernpunkt des gesamten sokratischen Philosophierens war: der Begriff des Wissens in seiner ausschließlichen Bedeutung für jede Äußerung des sittlichen Lebens. Der neue Dialog sollte daher nicht mehr von einzelnen Tugenden, sondern von der Tugend überhaupt handelnd und also die bisherigen Fragen generalisierend das Wissen in seinem Verhältnis zur Tugend überhaupt bestimmen, um auf diesem Wege den Leser auf eine Höhe zu führen, von welcher er — so weit dies überhaupt möglich war — eine Erkenntnis des sokratischen Systems zu gewinnen vermöchte. Natürlich mußte aber dieses mit der Beschränkung geschehen, welche der historische Charakter des Sokratismus forderte — da dem Meister die Philosophie sich zur praktischen Ethik verengt hatte, so konnte der neue Dialog jene allgemeine Frage nur unter diesem Gesichtspunkt und mit dieser Beschränkung behandeln. Insofern aber die Ansicht des Sokrates über das Wesen der Tugend eine ihm spezifisch eigentümliche war, konnte sie nur durch Vorführung des Gegensatzes, in welchem

sie sich zu der Auffassung der übrigen befand, zur Anschauung gebracht werden. Dieser Gegensatz aber, von der gesamten öffentlichen Meinung gebildet, fand seine gewissermaßen wissenschaftliche Formulierung durch die Sophisten. Hiedurch gewann das literarische Problem des Plato die Gestaltung, den Tugendbegriff, d. h. das ethische System des Sokrates im Vergleich mit dem sophistischen vorzuführen — eine Aufgabe, welche die Bekämpfung der ethischen Pädagogik der Sophisten durch die sokratische in sich schloß. Bei dem engen Zusammenhange aber, in welchem für Sokrates alle Zeit die persönliche Methode der Forschung mit dem Lehrinhalte stand, war diese Aufgabe nicht zu lösen ohne allseitige Vergleichung des der Philosophie beider Schulen eigentümlichen Verfahrens, die ebenfalls zu einer Bekämpfung der sophistischen Methode führen mußte. Aber auch die Darlegung des sokratischen Weges der Begriffsentwicklung durfte sich nicht auf die Vorführung der ihm eigentümlichen Mittel beschränken, sondern mußte auch ihren spezifischen Charakter bezüglich des Zieles wahren, bis zu welchem der Meister vorzuschreiten pflegte. Eingedenk des ausschließlich pädagogischen Zieles, welches Sokrates verfolgte und das ihn mehr anregend als abschließend, mehr den Weg weisend als zum Ende des Weges führend wirken ließ, konnte Plato auch in dem neuen Gespräche nur die Absicht hegen die Erörterung bis zu einem gewissen Punkte zu führen, von dem aus das Schlußvermögen des Lesers weitere Fragen selbst zu lösen vermöchte. Mit diesen Erwägungen war dem Schriftsteller der Inhalt einer ausschließlich dem Sokratismus gewidmeten und denselben in seiner Summa repräsentierenden Schrift auf das deutlichste vorgezeichnet: sie mußte die Ethik des Sokrates nach ihrer formalen und materialen Seite an dem Gegensatze der sophistischen Ethik so darstellen, daß aus der Darlegung ihres Prinzipes sich ihr System als Konsequenz ergab. Durch diesen Inhalt war die formale Gestaltung der Schrift bedingt. Die Darstellung des Sokratismus drängte in der oben ausgeführten Weise zum Dialog, als dessen Mittelpunkt Sokrates zu betrachten ist — das Gegenspiel fiel den Sophisten zu. Nur konnte die Frage sein, wer bei der großen Zahl derselben die Schule zu repräsentieren berufen sei. Plato traf die

Auswahl mit Berücksichtigung der ethisch-pädagogischen Frage, die er in seiner Schrift zu erörtern gedachte — gegenüber der vornehmlich auf rhetorischen Unterricht gerichteten Thätigkeit des Gorgias schien ihm von den Sophisten ersten Ranges Protagoras am meisten durch Betonung des ethischen Momentes der Erziehung dem Sokrates ähnlich und darum als sein Gegenspieler brauchbar zu sein. Er mußte aber einen vielgefeierten Namen zu dieser Rolle verwenden, wenn der Sieg des Sokrates von allgemeiner Bedeutung, ein Sieg über die Schule und das Prinzip sein sollte. Gleichwohl wollte er sich nicht darauf beschränken, die Sophistik nur durch einen Vertreter zu zeichnen, wodurch für dieselbe der Schein einer einheitlichen Anschauung erzeugt worden wäre — die im Schoße der Sophistik bestehenden Divergenzen verlangten die Beiordnung anderer Vertreter zweiten und dritten Ranges, um bei aller Ähnlichkeit der Grundlagen den Nuancen der Schule und ihren inneren Gegensätzen Ausdruck zu leihen. Als solche schienen dem Plato sich in Prodikus und Hippias passende Gestalten zu bieten — sowohl ihr persönlicher als ihr wissenschaftlicher Charakter enthielt gegenüber dem Protagoras und dazu in ihrem eigenen gegenseitigen Verhältnis neben dem nötigen Momente der Übereinstimmung, das sie alle als zusammengehörig kennzeichnete, wirksame Keime der Kollision. Nur machte diese Verbindung verschiedener Elemente der Sophistik eine Erfindung bezüglich der Situation notwendig, welche dieselben in natürlicher Weise, d. h. mit poetischer Wahrscheinlichkeit vereinigt zeigte. Diese Erwägung führte den Schriftsteller zu der gewiß nicht historischen Annahme, sie zu gleicher Zeit als Gäste in das Haus des als ein blinder Anhänger der Sophisten berühmten Kallias zu versetzen — eine Erfindung, durch welche ihm der Vorteil erwuchs sie mitten in ihrer pädagogischen Thätigkeit und im Kreise eines zahlreichen Publikums aus allen Teilen Griechenlands und insbesondere aus Athen vorzuführen. Indem aber durch diese Erfindung auch die äußere Form des Auftretens der Sophistik Gegenstand der Darstellung geworden war, wurde es für Plato als einen für Leser Schreibenden zur Notwendigkeit, sich der diegematischen Form des Dialoges zu bedienen, die allein die Hereinziehung

eines mimischen Elementes der Darstellung und die Ausführung eines die eigentliche Handlung illustrierenden Staffagebildes gestattete. Noch erübrigte aber zur Festsetzung der allgemeinen Umrisse der beabsichtigten Schrift die Erfindung eines Motives, um den Sokrates in Berührung mit diesem heterogenen Kreise zu setzen. Ein solches lieh entsprechend dem pädagogischen Ziele des Dialogs, sowie der historischen Verbindung des Sokrates mit der Jugend der begeisterte Drang eines dem Sokrates ergebenen, dabei aber doch mit dem neuen Geiste liebäugelnden Jünglings, sich den Schülern des Protagoras anzureihen, um durch seinen Unterricht sich der Vorteile der neuen Kultur zu versichern. Durch den Wunsch des Hippokrates, von Sokrates bei dem diesem bekannten Protagoras empfohlen zu werden, wird der Pädagog zu den Pädagogen geführt — die diegematische Form des Dialoges ließ dieses Motiv, das einen Wechsel der äußeren Situation bedingte, mit Leichtigkeit verwenden.

In solcher Weise mag auf der ursprünglichen Grundlage der Idee, an den Mittelpunkt des sokratischen Philosophierens anknüpfend dasselbe zusammenfassend darzustellen, sich allmählich der Aufriß der Schrift im allgemeinen entwickelt haben — weitere Erwägungen bestimmten die Erfindung und Verteilung des Stoffes, sowie den Bau der Schrift im einzelnen.

Wir gehen von dem Gewichte, ja Übergewichte aus, das Plato formell auf die Darstellung der sokratischen Methode legte. Obwohl er sie nie zum sächlichen Gegenstande seiner Schriften machte, sondern immer nur als Mittel zum Zwecke vorführte, schien ihre Überlieferung ihm doch als der Schlüssel zu der Erkenntnis des sokratischen Wesens von ganz besonderer Wichtigkeit — was er aber von der Bedeutung des Verhältnisses zwischen Methode und Lehre bezüglich der sokratischen Philosophie glaubte, mußte er auch von jeder andern Art des Philosophierens annehmen. Hieraus ergab sich für ihn die Aufgabe, in möglichster Vielseitigkeit die Methode der beiden sich gegenüber tretenden Richtungen aufzuzeigen. Wir sehen darum nicht bloß den Sokrates mit dem ihm eigentümlichen Rüstzeug und in seiner persönlichen, ausdrücklich psychologisch motivierten Weise thätig, je nach Bedürfnis individuelle Begriffe auf ihr Genus zurückzuführen oder darüber hin-

ausgehend sie zu definieren, sondern auch das vielseitigere Verfahren der Sophisten wird ausführlich zur vollen Anschaulichkeit gebracht. Plato hielt es selbst auf die Gefahr, dadurch scheinbar die Sophisten zu Trägern der Hauptrolle zu machen für notwendig ihre Methode in allen Spielarten vorzuführen. Sie erscheinen darum als Vertreter der Philosophie im Gewande der Poesie, der Rhetorik, der ästhetischen Kritik, der Grammatik; ja neben diesen positiven Äußerungen ihrer Fähigkeiten werden sie zum Zwecke deutlicher Markierung ihres eigenen Könnens und ihres Gegensatzes zu sokratischer Methode auch in der ihnen fremden Rolle sokratischer Heuristik dargestellt. Dadurch hat allerdings die Schrift auf den ersten Anschein ein vorwiegend formales Gepräge erhalten, das zu der Klage über verhältnismäßig dürftigen Gedankeninhalt Anlaß gegeben hat. Allein ist es statthaft bei Sokrates diese beiden Gesichtspunkte überhaupt zu trennen? Es ist ja gerade das Spezifische seiner Lehre, daß alle Erkenntnis das Resultat individueller Prüfung sei — auf diesem Wege zu forschen ist nicht bloß Form seiner Philosophie, sondern auch Inhalt und diese Thätigkeit direkt die Erfüllung einer sittlichen Pflicht, die Äußerung des inneren Lebens. Daß die Sophistik dieser Form sich nicht zu bedienen vermag, ist ein indirekter Beweis für ihren Mangel an sittlicher Kraft und Lebensfülle — ein negativer Zug in der Selbstdarstellung ihres Charakters und Wertes; die Formen aber, in denen sie Virtuosität bewährt, erscheinen lediglich als äußerliche Formen, nur dazu bestimmt die Abwesenheit der Begriffe zu verdecken und darauf berechnet in unsittlicher Weise einen Schein des Wissens zu erzeugen. Indem Plato der Form der Sophistik eine so ins Breite gehende Darstellung widmet, zeigt er, daß bei ihr die Form an die Stelle des Inhalts getreten ist und daß sie eines materialen Prinzipes neben dem formalen gänzlich entbehre. Ihr ganzes Wesen ließ sich am besten in der allseitigen Darstellung ihrer Lehrweise vergegenwärtigen. Freilich mußte dieser Nihilismus des Wissens an einer bestimmten Materie zur Anschauung gebracht werden — aber diese Materie ist von Sokrates aufgeworfen, ist eine spezifisch sokratische Idee und beherrscht trotz aller Betonung der Methode den ganzen Dialog

in allmählich fortschreitender Entwicklung. Es kam nun darauf an, sowohl die Sophisten als den Sokrates über dieselbe formell wie materiell nach den bisher vorgeführten Erwägungen im einzelnen reden zu lassen: die Sophisten als Formalisten mit Ausschluß sachlicher Förderung der Frage, den Sokrates als Meister in beiden Beziehungen und im innigsten Zusammenhang der Form und Sache. Der zweite Teil der Aufgabe war leichter zu lösen als der erste — die Zeichnung des Sokrates in allen Verhältnissen war dem Plato geläufig, seine Persönlichkeit ihm im höchsten Grade sympathisch, seine Lehre im ganzen die eigene Überzeugung: er hatte in diesem Charakter ein Modell vor sich, dessen künstlerische Reproduktion seit langem schon ihm Lebensaufgabe war. Aber die Darstellung der Sophistik innerhalb der besprochenen Begrenzung hatte große Schwierigkeiten, denen Plato früher schon unterlegen war. Ihre Vertreter in früheren Dialogen, z. B. dem Hippias, gewissermaßen auch im Jon sind durchschnittlich Karrikaturen geworden und mit Verwechslung von Ironie und Hyperbel ersonnen — Plato mag selbst diesen Mangel erkannt haben; wenigstens fühlte er das Bedürfnis, in dieser Hauptschrift, die einer Hauptschlacht gegen die Sophisten entsprechen sollte, das gegnerische Prinzip durch einen Achtung gebietenden Feind darzustellen. Die Gründe, welche zur Wahl des Protagoras führten, sind oben erörtert worden; aber eben einen so bedeutenden Mann so reden zu lassen, daß seine Bedeutung auf dem einen beschränkten Felde ebenso vollständig anerkannt als auf dem anderen bestritten erscheint, und diesen entgegengesetzten Eindruck in künstlerischer Weise nicht getrennt, sondern auf einmal hervorzurufen — das war eine sehr schwierige Aufgabe. Sie ist gelöst vor allem in der großen Rede des Protagoras, die neben dem intensivsten Lichte formaler Vollendung, ja in den genialsten Gedankenblitzen Armut in Bezug auf die logische Entwicklung der Sache und Mangel an sittlichem Gefühle zeigt. Diese Rede — ihrem Zwecke nach Rechtfertigung des sophistischen Lehrprogrammes — ist außer dem Beweise staunenswerter Gewandtheit auf dem Gebiete der Phantasie, Stilistik und Rhetorik auch unbewußt eine Selbstkritik unentwickelter logischer und deshalb auch moralischer Kräfte.

Derselbe Formalismus, welcher das Gepräge dieser einzigen ein positives Ziel anstrebenden Leistung des Protagoras ist, kennzeichnet auch seine Thätigkeit in defensiver Stellung. Seine Rede über die Relativität des Nützlichen, durch welche er die drohende Identifizierung des Sittlichen und Gerechten zu parieren gedachte, ist eine anmutige, an interessanten Motiven reiche, von großer Beweglichkeit des Geistes zeugende Betrachtung, aber gerade diese Fülle dient nur dem Zwecke, die Sache, um welche es sich handelt, zu verhüllen, ja wo möglich in Vergessenheit zu bringen — ja indem Protagoras in dieser Rede indirekt zugleich auch an der Existenz eines absoluten Guten verzweifelt, leugnet er ein materiales Prinzip der Ethik. Und endlich ist die Gedichtserklärung des Protagoras, durch welche er aus seinen übrigen Positionen verdrängt sich des Angreifers noch zu erwehren gedenkt, ein Zeugnis für die rein äußerliche Auffassung, deren allein die Sophistik trotz alles Flunkerns mit tiefem kritischen Verständnis fähig ist — es ist nicht abzusehen, welchen Beitrag zu dem Verständnis der aufgeworfenen Frage über das Verhältnis der Tugenden die Kritik des Simonides liefern sollte; seine Polemik beschränkt sich vielmehr auf reine Negation, welche nur durch Herabsetzen eines andern den eigenen Glanz zu erhöhen trachtet.

Mit diesem wissenschaftlichen Nihilismus eng verbunden, ja als seine Ursache und Folge zugleich sollte sich in den Reden des Protagoras der moralische Charakter der Sophistik darstellen. Der Mangel sachlichen Eindringens erscheint überall begründet durch das Vorwiegen persönlicher Motive, welche die geistige Thätigkeit nicht dem Objekte zuwenden, sondern sie in Befriedigung teils eitler teils habsüchtiger Gelüste verkehren. Dem Schriftsteller schien nichts augenfälliger den Gegensatz zu der Wissenschaftlichkeit zu malen als das Bestreben sich selbst Nutzen und Renommée zu verschaffen. Er hat deshalb den erwerbsüchtigen Charakter der Sophistik sehr stark hervorgehoben, noch mehr aber die Eitelkeit und Ruhmsucht, welche die Sophisten mit der Erziehung mehr koquettieren als ernstlich ihr dienen ließ. Aber alle diese Mühe ist auf das Bild der Sophisten nur verwendet, um an demselben eine Folie zu dem Charakterbilde des Sokrates zu gewinnen, welches die

zentrale Aufgabe des Dialoges ist. Der desultorische und proteusartige Charakter der sophistischen Methode soll die selbstbewußte Sicherheit des sokratischen Forschens beleuchten, der wissenschaftliche Nihilismus der Sophisten den Positivismus des Sokrates, der Egoismus der Volksphilosophen den reinen, auf moralische Förderung des eigenen Ich und anderer gerichteten Erkenntnisdrang und die uneigennützige Thätigkeit des wahren Weisen; die Gespreiztheit des Umgangs der Sophisten mit ihren Schülern den väterlich wohlwollenden, sittlichen Charakter des Verkehres, den Sokrates mit der Jugend pflegte; ihre geschraubte Deklamation die Schlichtheit des volkstümlichen Mannes, ihre Pedanterie den über Schulfuchsereien erhabenen, auf die Sache zielenden Sinn des wahren Lehrers; ihr anspruchsvolles äußeres Auftreten die edle Einfalt und stille Größe des ächten Hellenen; ihre empfindliche Selbstgenügsamkeit die Befähigung des Humoristen, seinem Schmerze über den Widerspruch zwischen der Idee und der Wirklichkeit der Dinge und seiner Sehnsucht die Einheit des Göttlichen und Menschlichen wiederherzustellen im Gewande des Scherzes Ausdruck zu leihen — mit einem Worte: es soll das Bild des Mannes, wie er sein soll, an dem Gegensatze der Charaktere des Tages aufgezeigt werden. Eben diese Absicht, durch den Gegensatz das Bild des Sokrates klarzustellen, bedingte für den Bau des Dialoges das Vorwiegen der Sophisten in der ersten Hälfte — ja sie beherrschen den Dialog bis zum Schlusse der großen Rede des Protagoras so unbedingt, daß derselbe in ihnen seinen Mittelpunkt zu haben scheint. Aber in der Weise der im Gegenspiel aufsteigenden Dramen geht allmählich die Führung der Gedankenentwicklung auf Sokrates über und in gleichem Grade tritt die Rolle der Sophisten bis zu ihrem völligen Verstummen zurück. Wir möchten durch den Anfang des Dialogs bestimmt diese Organisation der dramatischen Handlung dem Schauspiel vergleichen, welches so oft die Natur uns in dem Kampfe zwischen dem Licht des Mondes und der Sonne vorführt. Noch beherrscht der Mond mit seinem erborgten Lichte die in Träumen befangene Welt — doch allmählich steigt die Urkraft der Sonne über den Horizont empor: es möchte anfangs scheinen, als ringe sie mühsam mit dem Gegner um den

Sieg; bald aber klimmt sie siegreich an der Bahn des Himmels empor, daß der Schein des Feindes erbleicht und endlich verschwindet — und von ihrer Kraft berührt erwacht die Welt zu neuem Leben, zu reicher Entfaltung der ihr eigentümlichen Kräfte. Wie die Sonne das Hauptgestirn des Tages ist, so soll Sokrates als die geistige Leuchte des griechischen Volkes erscheinen, als der Mann, der allein in der wichtigsten aller Fragen, der Frage nach dem Heil der Seele, den richtigen Weg sicher zu zeigen weiß, als die urwüchsige Kraft, die aus sich selbst entwickelt und also lebendig auch Leben um sich schafft. Aber Plato läßt diese universale Bedeutung des Mannes entsprechend jenem Naturschauspiele nur allmählich sich enthüllen — der ungeübte Leser ist bis zum Schlusse in einer Täuschung über den Umfang des Gedankens befangen, dessen Erörterung der Zweck des Dialoges ist. Die erste Frage gilt der Lehrbarkeit der bürgerlichen Tugend; an sie schließt sich — wie es scheint, mit Verzicht auf eine positive Beantwortung des ersten Problems — die Erörterung über das Verhältnis der einzelnen Tugenden zu dem Gesamtbegriff der Tugend und der für einige derselben erbrachte Nachweis der Identität; diese Untersuchung wird unterbrochen durch rein methodologische Diskussionen, in welchen das Recht des Dialogs behauptet und durchgekämpft wird; die Gedichtserklärung ferner scheint mit ihren Reden von „werdender“ und „seiender“ Tugend ohne direkte Beziehung zu den bisherigen Themen zu sein; endlich kehrt der Dialog zur Vollendung des unterbrochenen Identitätsbeweises durch den doppelt bewiesenen Satz zurück, daß das Wesen der Tapferkeit die Weisheit sei. Doch keine von allen diesen Fragen ist für sich der Mittelpunkt des Dialogs — auch nicht die methodologische, wie manche wollen, welche alles übrige nur als Illustration dieses Kerns und als ein Beispiel der praktischen Anwendung dieser Regel betrachten; aber sie sind — einstweilen von der methodologischen Frage abgesehen — augenscheinlich unter sich dadurch verwandt, daß sie in dem Wesen der Tugend einen gemeinsamen Mittelpunkt haben. Dieser allgemeine Begriff wird aber erst nach dem Schluß der Untersuchung als das derselben vorschwebende Zentrum genannt und so die Zusammenfassung aller Teile unter einem einheit-

lichen Gesichtspunkte vollzogen. Jetzt erst wird klar, wie die einzelnen Teile innerlich zusammenhängen. Von der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, also einer accidentellen Eigenschaft derselben, wird ausgegangen — die Beantwortung dieser praktischen Frage hängt ab von dem Wesen der Tugend, das zuerst theoretisch festgestellt werden muß. Die Erkenntnis des Wesens der Gesamttugend aber wird gewonnen aus der Erkenntnis der wesentlichen Merkmale der einzelnen Tugenden; mit dieser Aufgabe beschäftigt sich in zwei Absätzen der wesentlichste Teil des Dialoges, eben die Identitätsbeweise bezüglich der einzelnen Tugenden; zwischen diese beiden Absätze aber ist in doppelter, zuerst mehr theoretisch-positiver, sodann in praktisch-negativer Weise der Nachweis von der allein richtigen Methode eingeschoben, die Wahrheit auf dem Gebiete der Ethik zu suchen — die Dialektik allein führt zur Erkenntnis. Nunmehr läßt sich die erste Frage beantworten; denn die Lehrbarkeit der Tugend ist eine praktische Konsequenz ihres Begriffes. Aber der Schriftsteller vollzieht den Schluß bezüglich dieser inzwischen zur Nebensache gewordenen Frage nicht selbst, nachdem er die nötigen Materialien zu demselben geliefert hat; ja er verwirrt die Frage scheinbar, indem er auf die zuerst von ihm selber aufgestellte Leugnung der Lehrbarkeit der Tugend aufmerksam macht und damit den Widerspruch zwischen seiner ersten ernstlich gemeinten Behauptung und dem Resultat der Untersuchung konstatiert. Allein eben dieser Widerspruch soll den denkenden Leser nur zu einer schärferen Erfassung des jetzt erörterten Tugendbegriffes anleiten: er soll ihn zu der Scheidung einer doppelten Tugend führen, einer nicht lehrbaren, d. h. der sophistischen, und einer lehrbaren, d. h. der sokratischen Tugend. Die sokratische Tugend, nach ihrer materialen und formalen Seite, ist der einheitliche Gedanke der Schrift, der Gegensatz der sophistischen Tugend nach ihrer materialen und formalen Seite nur als Folie dieses Grundgedankens so dargestellt, daß sich dieser am Widerspruche gegen die sophistische Tugendauffassung entwickelt.

Es ist allerdings auffallend, daß in einer Schrift, welche die Quintessenz sokratischen Philosophierens verewigen soll, das Dogmatische in solchem Maße nur angedeutet ist, daß sogar

das eigentliche Thema nur gleichsam post festum verraten, gewissermaßen nur das Präludium vorgetragen wird. Wenn es aber eine spezifische Eigenschaft dieser Philosophie ist kein System zu sein, wenn sie vielmehr nur zu einem rationellen Kritizismus anleiten will — ? und wenn der Schriftsteller ein historisches Charaktergemälde zu entwerfen beabsichtigt —? Ist er dann nicht berechtigt an einem Punkte halt zu machen, von dem aus die nahe Höhe leicht ohne Führer zu erreichen ist, und das letzte Stück des Weges der eigenen Bemühung zu überlassen? Es würde geradezu ein wesentliches Stück der Charakterisierung des Sokrates fehlen, wenn dieser, ohne ein Rätsel zu hinterlassen, schiede — solche Nüsse sind Geheimmittel eines spannenden Unterrichts, wenn er nicht Ansprüche auf das Prädikat eines akademischen macht. Noch begreiflicher wird diese in Humor wurzelnde Art der Verhüllung, wenn im Hintergrunde eine Ironie des Schriftstellers selbst sich birgt. Plato hält die Konsequenzen der bisher gewonnenen Resultate zurück und bezeichnet bloß den Punkt, an welchem alle angesponnenen Fäden zusammengeknüpft werden sollen, weil er persönlich mit dem sich ergebenden Resultate nicht völlig einverstanden ist. Bis zum Schlusse hat er mit Verleugnung seiner Subjektivität den Sokrates, wie er leibt und lebt, rein historisch vorgeführt und Sokrates müßte jedes Wort als in seinem Geiste wahr gesprochen anerkannt haben — dieser würde auch die Konsequenz billigen, daß keine Tugend außer der mit dem Wissen gegebenen existiere und daß also die Sophisten ohne alle Tugend seien. Plato will aber auch den Schein vermeiden, als teile er persönlich diese schroffe Begrenzung — er vermeidet ihn, indem er das Resultat bei sich mit kritischer Verwunderung betrachtend am Schluße eine erneute Prüfung der Frage für notwendig erklärt. Das letzte Kapitel wird so zum Epiloge Platos, bei welchem dieser hinter der Maske des Sokrates seine persönliche Ansicht verbirgt. Nicht als ob er damit als ein Beschützer der Sophisten sich enthüllte — denn über ihre Begriffslosigkeit bricht er, der spätere Begründer der Ideenlehre, mit derselben Entschiedenheit wie Sokrates selbst den Stab —, aber es scheinen ihm teils die im Geiste des Sokrates gewählten Beweismittel nicht ganz genügend zu sein,

teils die materialen Konsequenzen des gefundenen Ergebnisses über das Maß des zu Billigenden hinauszugehen. Es ist ja nicht zu verkennen, daß die Identitätsbeweise vom Standpunkte der strengen Logik zum teil auf schwachen Füssen stehen, und gewiß war Plato schon damals ein weit schrofferer Gegner des Prinzips des Eudämonismus als Sokrates, den er in dieser Beziehung mit historischer Treue noch in einer gewissen Unklarheit befangen vorführte; andererseits wird durch dieselben der Unterschied zwischen den einzelnen Tugenden viel zu sehr verwischt, ebenso auch gegenüber dem rationalen Element der Tugend die Existenz irgend eines anderen Elementes derselben in Abrede gestellt. Natürlich ist aber dieser Gegensatz zu Sokrates nicht als ein prinzipieller zu betrachten, sondern es sind nur Modifikationen, auf deren Notwendigkeit leise hingedeutet und durch welche der Gesamtcharakter der Schrift als einer sokratischen nicht im mindesten alteriert wird.

Es erübrigt nach dieser Betrachtung der Erweiterungen, welche der ursprüngliche Grundgedanke der Schrift im Geiste Platos gefunden hat, in Kürze die formale Gestaltung derselben zu erörtern. Es ist selbstverständlich, daß die Idee des Dramas in dieser Beziehung entscheidend war. Beabsichtigte nun der Schriftsteller den Sokratismus als siegreich über die Sophistik auf dem Wege der Selbstvernichtung der letzteren darzustellen, so wurde für ihn der Bau des Dramas als eines im Gegenspiel aufsteigenden zur Notwendigkeit — die Sophisten mußten zunächst sich in ihrer vollen Glorie zeigen, damit ihre Niederlage um so drastischer wirke; daß kein Mißverständnis entstand, dafür sorgte das Vorspiel mit seinem unzweideutigen Mißtrauensvotum gegen die neue Weisheit. Aber, wenn auch scheinbar in den Schatten tretend, ist es doch Sokrates, der auch jetzt schon die Handlung leitet — er provociert das Auftreten des Protagoras, das sich nach dem Motto: „aus deinem eigenen Munde will ich dich richten“ für ihn und alle Geistesverwandten zum Gericht verwandeln sollte. Damit er aber den Schein der Unterordnung bewahre, wird absichtlich das historische Verhältnis des Lebensalters der beiden Gegner dadurch verrückt, daß Protagoras, der faktisch nur etwa 15 Jahre älter war als Sokrates, diesem an Jahren weit mehr überlegen

und darum gesteigerter Verehrung würdig erscheint. Solche Verstöße gegen die historische Wahrheit sind ja um ihres ästhetischen Motives willen bei einem Dramatiker ohne Anstand und thun seinem sonstigen Bestreben, die konkreten Verhältnisse zur Grundlage seines Dichtens zu machen, nicht im mindesten Eintrag. Diese Rolle wird im ganzen Stücke beibehalten, nur daß successive die Tonart sich ändert, in welcher Sokrates dem in seiner Einbildung unerschütterlichen Protagoras Opposition macht. Schon daraus, daß für Sokrates eine Entwicklung des dramatischen Charakters konstatiert werden kann, während die Sophistik nach ihrer eigenen Erklärung am Ende des Dialoges ganz genau noch auf dem alten Flecke steht, dürfen wir folgern, daß der Aufbau des Gespräches auf der Grundlage des Sokratismus, d. h. der positiven Momente, Berechtigung hat. Diese Entwicklung ist teils eine materiale, der Vertiefung des philosophischen Gedankens dienende — und in dieser Beziehung schon oben besprochen —, teils eine formale, in der Veränderung des Tones ausgesprochene, in welchem Sokrates Kritik übt. Zuerst erscheint er den Zweifel an der Infallibilität der Sophisten im Herzen verschließend nur begierig zu lernen und zu hören; nach der ersten Rede des Protagoras wird dieser Zweifel laut, doch in der Überzeugung, daß die Frage nach einer solchen Kleinigkeit für die Sophisten leicht zu beantworten sei, nur leise; nach mehreren Proben selbstbeherrschender Geduld, mit welcher Sokrates leere Redensarten und Ausflüchte des Protagoras verträgt, tritt hervorgerufen durch die Rede über die Relativität des Nützlichen der Wechsel des sich unterordnenden Tones ein: Sokrates verlangt kategorisch eine Anbequemung an die ihm allein mögliche Methode der Verhandlung; dieses Selbstbewußtsein steigert sich im folgenden zu fast grausamer Ironie gegen den minderbedeutenden Prodikus, dem Protagoras gegenüber in der Form der Parodie zu keckem Humor; nach einer zweiten noch unverhüllteren, wenn auch bisweilen noch durch Lob versüßten Kritik der sophistischen Methode vollendet sich der aggressive Ton in dem letzten Gange, bei welchem Sokrates mit den Waffen der Sophistik selbst diese aufs Haupt schlägt. Indem aber trotz dieser inneren Wandlung der äußere Gesprächston ein höflicher

bleibt, ist für Protagoras die Möglichkeit der Selbsttäuschung und damit seiner suffisanten Schlußerklärung offen gehalten.

Nach diesen Bemerkungen wird es ein Leichtes sein die Organisation des hier vorgeführten philosophischen Schauspiels im einzelnen in ihrer Notwendigkeit zu begreifen. Die Aufgabe, den Sokratismus als die siegreiche Macht in einer im Gegenspiel aufsteigenden dramatischen Handlung darzustellen, brachte es mit sich in der ersten Hälfte die Sophistik in der Entfaltung ihrer Kräfte vorzuführen — Plato widmet dieser Forderung den Akt der Exposition und der Steigerung, so daß er in jenem mehr die äußere Art der Sophistik, in diesem mehr ihren Inhalt zum Gegenstande seiner Darstellung macht. In dieses Gemälde der äußeren Erscheinung der Sophisten aber sind geschickt zur Vorbereitung der folgenden dramatischen Verwicklung die obenerwähnten der Kulturgeschichte der Zeit entlehnten Momente und das mit dem Verlangen des Hippokrates gegebene erregende Moment eingeflochten. Mit diesem Verlangen ist die Richtung des Gespräches auf die Prüfung des Anrechtes der Sophisten, Lehrer der Jugend zu sein bestimmt und, indem Sokrates zum Wortführer für Hippokrates gemacht wird, ein Konflikt in Aussicht gestellt — das vorbereitende Gespräch des Philosophen mit dem enthusiastischen Jüngling wirft hier schon einen Schatten in jene angestaunte Welt des neuen Lichtes. Durch Benützung der diegematischen Form, deren Anwendung der Schriftsteller durch ein besonderes einleitendes Gespräch motiviert, weiß Plato die Gefahr epischer Situationsmalerei meidend diese Exposition dramatisch zu gestalten und ihr eine selbständige Handlung zu verleihen — er schließt sie mit der Vereinigung aller im Hause des Kallias Anwesenden, der Erfüllung eines von Protagoras selbst geäußerten verhängnisvollen Wunsches, mit einem künstlerisch wirksamen Kontraste zwischen der Pracht dieser Versammlung und der zuerst vorgeführten Ärmlichkeit der Behausung des Philosophen ab. So wird der Leser, um einen schon öfter gebrauchten Vergleich anzuwenden, in das Gebäude durch zwei Vorhallen geleitet, zu welchen wieder das einleitende Gespräch in dem Verhältnis eines Vorbaus steht.

Dieselbe zweifache Gliederung zeigt der Akt der Steigerung,

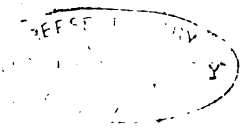
welcher das erste vor allen geführte Gespräch des Sokrates mit Protagoras über das Programm der Sophistik und die große Rede des Sophisten über die Lehrbarkeit der Tugend umfaßt. Es sind zunächst die in dem Gespräch des Sokrates mit Hippokrates aufgeworfenen Gesichtspunkte, welche in dem ersten Teile dieses Abschnittes einer fortgesetzten Betrachtung unterstellt werden: einerseits die Frage nach dem Lehrziel der Sophistik, andererseits der Zweifel an dem Berufe der Sophisten — aber hatte jenes erste Gespräch nur im allgemeinen und nur im Tone väterlicher Mahnung zur Vorsicht die Frage aufgeworfen, ob die Sophisten empfehlenswerte Lehrer seien, so äußert sich hier der Zweifel gesteigert in konkreter Weise gegenüber der Behauptung, daß sie Lehrer der bürgerlichen Tugend seien. Der zweite Teil dagegen entspricht der zweiten Hälfte des Aktes der Exposition, nur daß auch hier die Selbstdarstellung der Sophistik vertieft erscheint zur Darlegung ihres inneren Wesens, sowohl ihrer Vorzüge als ihrer Mängel; indem jene vorzugsweise auf dem Gebiete des Formalen als hinreißende geistreiche Redefertigkeit, diese auf dem Gebiete des Sittlichen als Egoismus und Optimismus an den Tag treten, erinnert dieses Selbstportrait einerseits an die Pracht der äußeren Erscheinung bei ihrer ersten Vorführung, andererseits an den Geist der ersten Auseinandersetzungen des Protagoras über die Bedeutung und das Alter der Sophistik. Daß der Schriftsteller diesen Teil in zwei nicht ihrem Wesen, aber ihrer Form nach verschiedenen Hälften behandelt, hat seinen Grund lediglich in der Absicht, die Sophistik ihre Fertigkeit in mannigfacher Weise, frei in dichterischer Weise erfindend und wieder in ihrer Weise dialektisch verfahrend, darstellen zu lassen. Es ist klar: bisher ist die Hauptrolle in dem Drama dem Protagoras zugefallen — nunmehr aber bereitet sich allmählich die Wendung vor, daß der Gegenspieler die Handlung zu leiten beginnt. Das ironisch von Sokrates ausgesprochene Bedürfnis der Belehrung vermittelt den Übergang: indem dieser zur Befriedigung dieses Bedürfnisses die Methode kurzer Fragen und Antworten, d. h. seine spezifische Methode empfiehlt und sofort zur Anwendung bringt, geht die Handlung in die Darstellung des Sokratismus über, welche nunmehr bis zum

Ende die immer mehr ausgesprochene Aufgabe des Dialoges bleibt. Diese Peripetie liegt kunstgerecht in dem 3. Teile — sie tritt in dem Augenblicke ein, da Sokrates mit seinen Identitätsbeweisen den Wahn von der Vielheit der Tugenden zu zerstören beginnt. So gehört der ebenfalls in zwei Teile zerfallende 3. Akt in seiner zweiten Hälfte bereits der fallenden Handlung an, während die erste Hälfte noch den Protagoras im Tone seiner großen Rede als den unfehlbaren, alles leicht beantwortenden Meister das Verhältnis der einzelnen Tugenden zu der Tugend überhaupt bestimmen, damit aber zugleich mit tragischer Ironie dem Sokrates das Objekt des Angriffs bieten läßt, der mit der gänzlichen Niederlage der Sophistik endet. Diese Niederlage in ihren einzelnen Stadien und ihren verschiedenen Beziehungen vorzuführen, zugleich aber ein positives Bild sokratischen Lehrens und sokratischer Lehre zu entwerfen ist die seit der Peripetie verfolgte Aufgabe: die ersten zwei Identitätsbeweise werden von dem Sophisten, wenn auch ungern, anerkannt, da sie Tugenden betreffen, deren Zusammenhang eine populäre Philosophie leicht zugestehen mochte — für die sokratische Beweisführung war mit diesem Zugeständnis der Nachweis von der Einheit der Tugend angebahnt; der dritte Beweis, in seinen Grundzügen angedeutet, scheitert an dem logischen Unvermögen des Sophisten und der Sucht nach langen Reden und vermittelt so den Übergang zu dem vierten und fünften Akte, von denen jener die sokratische Methode, dieser die sokratische Lehre in zunehmend positiver Weise darzustellen berufen ist.

Auch diese beiden Abschnitte sind nach dem Prinzip der Zweiteilung in der Art gegliedert, daß der zweite Teil sich in zwei Stufen erhebt. Der vierte Akt wahrt zunächst gegenüber den Abschweifungen der Sophistik das Prinzip des dialektischen Verfahrens, bei dem der Redende gezwungen ist den Gegenstand der Untersuchung aus sich selbst zu entwickeln, der zweite Teil führt an einem konkreten Beispiele die Ungeheuerlichkeiten vor, zu denen die Anlehnung an fremde Gedanken führt. Sowohl die dialektische Behandlung des Gedichtes als auch die Auslegung desselben in zusammenhängender Rede sind Beweise für die Verkehrtheit solcher nicht subjektiven, sondern

subjektivistischen Methode. Ist so das Ergebnis dieses Teils in erster Linie eine indirekte Rechtfertigung der sokratischen Mäeutik, so wird andererseits durch den Versuch der Sophistik sich dieser Methode zu bedienen ihre Unfähigkeit erwiesen eine Sache nach den in ihr selbst liegenden Gesetzen zu erörtern. Zugleich aber wird mit schalkhafter Benützung dieser verurteilten Methode eine Reihe von Sätzen willkürlich abgeleitet, welche — formell einem gewissen Übermut der Ironie entsprungen — inhaltlich der Ausdruck ächtester Sokratik und als solcher ernstlich gemeint sind. Die Konstatierung der Unzuverlässigkeit solches poetisierenden Philosophierens leitet zurück zu dem am Ende des dritten Teiles gewaltsam abgebrochenen Thema, dem Beweise, daß die Tugend eine Einheit und im Wissen beschlossen ist. Er wird an dem Verhältnis der Tapferkeit und Weisheit als der beiden disparatesten Tugenden in zwei Absätzen geführt: zunächst sowohl materiell als formell in der eigentlich sokratischen Weise, doch analog dem letzten Beweise des dritten Teiles gestört durch Einwände des Sophisten, die nur den absoluten Mangel logischen Verständnisses bekunden; sodann formell in Sokratischer, materiell in sophistischer Weise, indem Sokrates — wenigstens der platonische Sokrates — die Identität der beiden Tugenden selbst unter der Voraussetzung sophistischer Weltanschauung erweist. Entsprechend der bisher beobachteten Gliederung verläuft auch dieser zweite Abschnitt in zwei Absätzen: einem allgemeinen, die Grundsätze für den zu führenden Beweis erörternden Teile und diesem Beweise selbst. Mit diesem im Verhältnis zu den vorausgegangenen Beweisen mit zwingenderer Kraft geführten Beweise ist das von Sokrates angestrebte Ziel erreicht: die Tugend als ein Ganzes und in ihrer spezifischen Wesenheit als ein Wissen erwiesen. Die Konsequenzen, welche sich aus diesem ihrem Charakter für die Sophistik sowohl als für Sokrates ergeben, nämlich die Lehrbarkeit der sokratischen einen Tugend, dagegen die Nichtigkeit der von den Sophisten erhobenen Ansprüche auf die Geltung von Tugendlehrern, werden in einem Schlußwort geltend gemacht, welches Plato zugleich dazu benützt, auf eine noch auszufüllende Lücke des Beweises bezüglich der Fassung des Begriffs der Tugend

hinzuweisen. Schalkhaft läßt er fast in der Weise eines Lustspiels die Sophistik in ihren letzten Worten auf ihrem anfänglichen Standpunkt verharren — allen außer den Sophisten ist klar geworden, daß die Weisheit des Tages durch Sokrates ihr Gericht gefunden hat.



# Philologische und philosophische Schriften

aus dem Verlage

# von A. Deichert in Erlangen.

---

**Acta Seminarii Philologici Erlangensis** edd. Iw. Müller et Ed. Wölfflin. Vol. I. gr. 8. 1878. (IV u. 476 S.). 8 Mk. Vol. II. 1881. (IV. u. 528 S.) 9 Mk.

**Aeschylus' Agamemnon.** Mit Einleitung, Uebersetzung u. Erklärung aus dem Nachlass Carl Friedr. von Naegelbach's herausgeg. von Dr. **Fr. List.** gr. 8. 1863. (VI u. 216 S.) 2 Mk. 80 Pf.

**Autenrieth,** Rector Dr. Gg., Terminus in quem. Syntaxis comparativae particula. gr. 4. 1868. (56 S.) 2 Mk.

— —, Grundzüge der Moduslehre im Griechischen und Lateinischen für Schüler zusammengestellt. 2. umgearb. Auflage. gr. 8. 1878. (48 S.) 80 Pf.

**Bischof,** A., über homerische Poesie. Beiträge zu deren Charakteristik. gr. 8. 1875. (160 S.) 2 Mk. 40 Pfg.

— —, Plato's Phaedon. Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung u. Beurtheilung des Gesprächs. 8. 1866. (373 S.) 3 Mk.

**Corneille,** Pierre, Cinna, ou la clémence d'Auguste. Mit Einleitung u. Anmerkungen herausg. von Dr. Wilh. Herding, Gymnasialprofessor 8. 1880. (VI u. 78 S.) 60 Pf.

**Doederlein,** Hofr. Prof. Dr. L., Aristologie für den Vortrag der Poetik und Rhetorik. 2. umgearb. Auflage. gr. 8. 1854. (28 S.) 40 Pf.

— —, Fünfzig Themata disponirt für den Schulgebrauch. 1. Liefg. gr. 8. 1857. (XVI u. 62 S.) 80 Pf.

**Fischer,** Prof. Dr. K. Ph., Worte der Erinnerung an Herder, am Vorabende seiner 100jährigen Geburtsfeier gesprochen. gr. 8. 1844. (16 S.) 30 Pf.

— —, die Unwahrheit des Sensualismus u. Materialismus, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschot bewiesen. gr. 8. 1853. (XVIII u. 52 S.) 80 Pf.

— —, über die Unmöglichkeit den Naturalismus zum ergänzenden Theil des Systems der Wissenschaft zu erheben. Ein Nachtrag zu seiner Schrift: die Unwahrheit des Sensualismus etc. gr. 8. 1854. (XXIII u. 55 S.) 1 Mk.

**Geiger,** Dr. G., de Callini elegiarum scriptoris aetate. gr. 8. 1877. (15 S.). 40 Pfg.

**Geiger,** Dr. Wilh., die Pehleviversion des ersten Kapitels des Vendîdâd. gr. 8. 1877. (VI u. 68 S.). 3 Mk.

**Graul,** K., indische Sinnpflanzen u. Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes. 16. 1865. (XXI u. 327 S. und Titel in Holzschn.). geh. 2 Mk. 40 Pf. — cart. 2 Mk. 80 Pf.

**Hacker**, L., Erziehungsgeschichte Goethe's in pädagogischen Studien. Erste Studie: die primären Factoren in der Entwicklung Goethe's. gr. 8. 1874. (X u. 67 S.) 1 Mk. 20 Pf. Zweite Studie: Dämon u. Welt im Werden Goethe's. gr. 8. 1878. (VIII u. 108 S.) 2 Mk.

**Hamberger**, Doctor der Philosophie u. Theologie, Julius, Christenthum u. moderne Cultur. Studien, Kritiken u. Charakterbilder. (X u. 276 S.) 1863. 3 Mk. — Neue Folge. (XII u. 252 S.) 1868. 3 Mk. — III. Bd. (VIII u. 282 S.) 1875. 3 Mk.

**Heerdegen**, Privatdocent Dr., Untersuchungen z. lateinischen Semasiologie. 1. Heft: Einleitung. gr. 8. 1875. (48 S.) 1 Mk. — 2. Heft: Allgemeine Principien. gr. 8. 1878. (58 S.) 1 Mk. 20 Pf.

— —, de fide Tulliana h. e. de vocabuli fidei apud Ciceronem notione et usu quaestio semasiologa. gr. 8. 1876. (34 S.) 1 Mk.

— —, über den systematischen Zusammenhang der homerischen Frage. 4. 1877. (23 S.). 80 Pfg.

— —, die Idee der Philologie. Eine kritische Untersuchung vom philologischen Standpunkte aus. gr. 8. 1879. (97 S.). 1 Mk. 80 Pfg.

**Hellmuth**, Dr. Herm., de sermonis proprietatibus quae in prioribus Ciceronis orationibus inveniuntur. gr. 8. 1877. (74 S.). 1 Mk.

**Helmreich**, Dr. Georg., observationes criticae in Galeni de elementis secundum Hippocratem libros. gr. 8. 1877. (30 S.). 60 Pfg.

— —, Galeni de elementis ex Hippocratis sententia libri duo. gr. 8. 1878. (70 S.). 2 Mk.

**Hoffmann**, Prof. Dr. Frz., Philosophische Schriften. gr. 8. I. Bd. 1868. (LII u. 579 S.) 8 Mk. — II. Bd. 1869. (XXXVIII u. 453 S.) 5 Mk. 60 Pf. — III. Bd. 1872. (XXXII u. 512 S. 8 Mk. — IV. Bd. 1877. (VI u. 472 S.) 6 Mk. — V. Bd. 1878. (VI u. 472 S.) 6 Mk. — VI. Bd. 1879. (VII u. 472 S.) 6 Mk. — VII. Bd. 1881. (XVI u. 464 S.) 6 Mk.

**Hörner**, Dr. Chr., de extremo Graecorum discrimine quo modo in Iliade descriptum sit. gr. 8. 1875. (42 S.). 80 Pfg.

**Keiper**, Dr. Phil., die Perser des Aeschylos als Quelle für altpersische Altertumskunde nebst Erklärung der darin vorkommenden altpersischen Eigennamen. gr. 8. 1877. (104 S.). 2 Mk.

**Koehler**, Dr. Albr., de auctorum belli Africani et belli Hispaniensis latinitate. gr. 8. 1877. (108 S.). 2 Mk.

— —, Dr. A., de Tyrtaei in ed. Bergkiana fragmento tertio. gr. 8. 1877. (8 S.). 40 Pfg.

**Mehlis**, Dr. Chr., die Grundidee des Hermes vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie. I. Abthlg. gr. 8. 1875. (IV u. 64 S.) 1 Mk. 20 Pf. — II. Abthlg. gr. 8. 1877. (VI u. 137 S.) 1 Mk. 60 Pf.

**Minucius Felix, M.**, Octavius. Ein Dialog, übersetzt von Bernh. Dombart. Zweite Ausgabe. 8. 1881. (XVI u. 142 S.) 2 Mk. 40 Pf.

**Müller**, Prof. Dr. Iwan, Symbolae criticae et exegeticae ad Platonis de rep. libr. VI. gr. 8. 1865. (59 S.). 1 Mk.

— —, Observationes criticae in Aeschyli Choephoros. 8. 1867. (31 S.). 60 Pfg.

— —, Observationum in Ciceronis de finibus libros. Particula I. 4. 1869. (21 S.). 80 Pfg. — Particula II. 1870. (22 S.). 80 Pfg.

— —, Quaestiones criticae de Galeni libris *περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογμάτων*. Part. I. 4. 1871. (19 S.). 80 Pfg. — Part. II. 1872. (23 S.). 80 Pf.

— —, Galeni libellum qui inscribitur *ὅτι ἄριστος καὶ φιλόσοφος* recens. et explan. 4. (28 S.) 1873. 80 Pf.

— —, Galeni libellum qui inscribitur *περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* rec. et expl. 4. 1874. (27 S.). 80 Pfg.

— —, Galeni libellus quo demonstratur optimum medicum eundem esse philosophum. gr. 8. 1875. (52 S.). 1 Mk. 20 Pf.

— —, Quaestionum criticarum de Chalcidii in Timaeum Platonis commentario Part. I. 4. 1875. (28 S.). 80 Pfg. — Part. II. 1876. (14 S.). 60 Pfg. — Part. III. (17 S.). 1877. 60 Pfg.

— —, de seminarii philologici Erlangensis ortu et fatis. 4. 1878. (20 S.). 60 Pfg.

— —, Galeni libellus *περὶ ἐθῶν*. 4. 1879. (19 S.). 60 Pfg.

— —, specimen novae editionis libri Galeniani qui inscribitur *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται*. 4. 1880. (15 S.). 60 Pfg.

**Naegelsbach's** C. F. v., Gymnasialpädagogik. Herausgegeben von Dr. G. Autenrieth. Mit dem Bilde Naegelsbachs in Stahlstich. 3. Aufl. 1879. (XVI u. 172 S.) 2 Mk. 40 Pf.

**Oehmichen**, Dr. Gust., plinianische Studien zur geographischen und kunsthistor. Literatur. 8. 1880. (VIII u. 240 S.) 4 Mk.

**Platon's** Laches und Kriton zum sprachlichen Verständniss derselben für Anfänger in der Lectüre erläutert von Dr. Zimmermann, Gymnasialprofessor. gr. 8. 1858. (XII u. 102 S.) 1 Mk. 20 Pf.

**Pöhlmann**, Dr. Robert, die Anfänge Roms. 8. 1881. (IV u. 64 S.) 1 Mk. 20 Pf.

**Rabus**, Prof. Dr. Leonh., Lehrbuch der Logik in neuer Darstellung. Zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie überhaupt und in das der wissenschaftlichen Methode insbesondere. gr. 8. 1863. (172 S.) 2 Mk. 40 Pf.

— —, Logik und Metaphysik. I. Theil. Erkenntnisslehre, Geschichte der Logik, System der Logik etc. gr. 8. 1868. (XVI und 528 S.) 6 Mk.

— —, Philosophie u. Theologie. 8. 1876. (64 S.). 1 Mk. 20 Pf.

— —, die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. gr. 8. 1880. (VIII u. 204 S.) 3 Mk.

**Raumer**, Prof. Dr. Rud. von, de Servii Tulli censu. Cum tab. II lithogr. 8. maj. 1840. 1 Mk. 60 Pf.

**v. Schaden**, Prof. Dr. Emil August, über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes. Ein Sendschreiben an Hrn. Dr. L. Feuerbach. gr. 8. 1848. (240 S.) 3 Mk.

— —, über die Hauptfrage der Psychologie für die Gegenwart. gr. 8. 1849. (49 S.) 80 Pf.

**Schiller**, Dr. L., Stämme und Staaten Griechenlands nach ihren Territorialverhältnissen bis auf Alexander. 1. Abschnitt: Elis, Arkadien, Achaja. gr. 4. 1855. (48 S.) 2. Abschnitt: Messenien und Lakonien. 1858. (25 S.) 3. Abschnitt: Argolis. 1861. (29 S.) à 80 Pf.

— —, kritische und exeget. Bemerkungen zu den Persern des Aeschylus. gr. 4. 1850. 80 Pfg.

**Schmid**, Prof. Dr. F. X., Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph. Aus den Quellen dargestellt. Neue Ausg. gr. 8. 1864. (XI u. 80 S.) 2 Mk.

— —, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schoppenhauer. gr. 8. 1867. (XII u. 408 S.) 6 Mk.

**Schneider**, Dr. Gerh., die metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie. 8. 1876. (50 S.) 1 Mk.

**Senecae**, L. Annaei, monita et ejusdem morientis extremae voces. ex codicibus Parisinis saeculi VII. et IX. primus ed. Ed. Wölfflin. 4. 1878. (32 S.). 1 Mk. 50 Pfg.

**Söhns**, Dr. Fr., das Handschriftenverhältniss in Rudolfs von Ems Barlaam. gr. 8. 1878. (86 S.). 1 Mk. 80 Pfg.

**Sörgel**, J. Studienlehrer, Cornelia, die Mutter der Gracchen. 16. 1868. (80 S.) broch. 60 Pf. cart. 80 Pf.

**Süss**, Dr. J., Catulliana. gr. 8. 1877. (48 S.). 80 Pf.

**Urlichs**, C. L., vindiciae Plinianae. fasc. II. gr. 8. 1866. (256 S.) 5 Mk.

**Vogel**, Dr. Fr., ὁμοιότητες Sallustianae. gr. 8. 1877. (53 S.). 1 Mk.

— —, de Hegesippo, qui dicitur, Josephi interprete. gr. 8. 1881. (61 S.) 1 Mk. 50 Pf.

**Wagner**, Dr. Albr., über die deutschen Namen der ältesten Freisinger Urkunden. Ein Beitrag zur Geschichte der althochdeutschen Sprache. gr. 8. 1876. (60 S.). 1 Mk. 60 Pfg.

**Westermayer**, Dr. A., die Electra des Sophokles für Freunde der klassischen Literatur übersetzt u. ästhetisch erläutert. 8. 1872. (VI u. 204 S.) 2 Mk. 40 Pf.

— —, der Lysis des Plato zur Einführung in das Verständniss der socratischen Dialoge erklärt. 8. 1875. (132 S.). 1 Mk. 60 Pf.

**Wölfflin**, Prof. Dr. Ed., lateinische und romanische Comparation. gr. 8. 1879. (VI u. 91 S.). 2 Mk.

**Zucker**, Dr. A., quae ratio inter vitas Lysiae Dionysiacam, Pseudoplutarcheam, Photianam intercedat. gr. 8. 1877. (24 S.). 70 Pfg.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

8May'63DK
REC'D LD
MAY 16 1963

12Oct'63XS
REC'D LD
SEP 28'63-3 PM

LIBRARY USE FEB 5 '88

LD 21A-50m-11,'62
(D3279s10)476B
General Library
University of California
Berkeley

YB 23699

64506

B382
W4

ZENDORF
BINDEREI
IPZIG

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

8May'63DK
REC'D LD
MAY 16 1963

12Oct'63XS
REC'D LD
SEP 28'63-3 PM

LIBRARY USE FEB 5 '88

LD 21A-50m-11,'62
(D3279s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YB 23699

64506
B382
W4